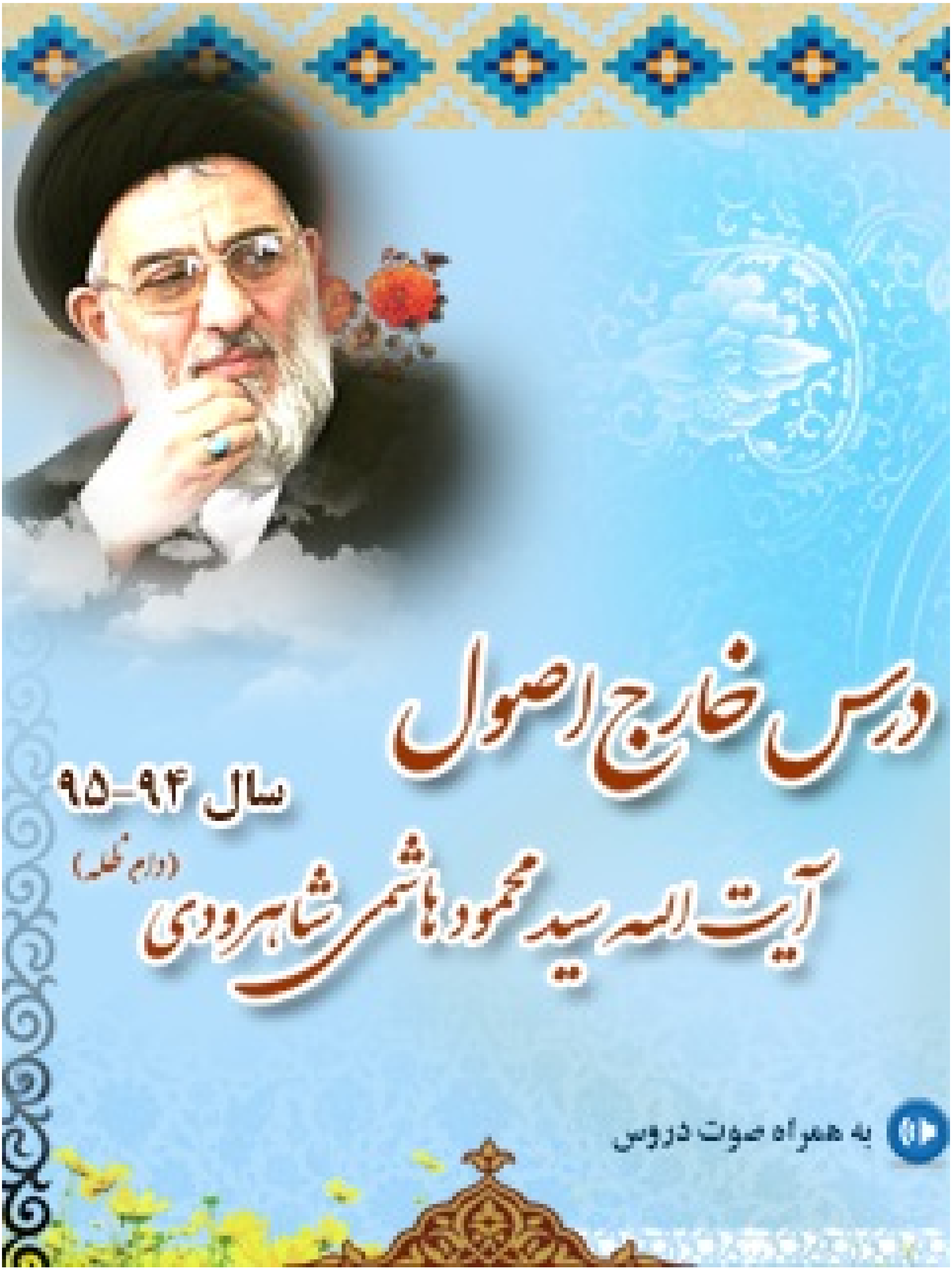

درس خارج اصول
سال ۹۴-۹۵
آیت الله سید محمود هاشمی شاهرودی (دام ظله)
به همراه صوت دروس

بسم الله الرحمن الرحیم

درس خارج اصول آیت الله سید محمود هاشمی شاهرودی سال ۹۴-۹۵

نویسنده:

آیت الله العظمی محمود هاشمی شاهرودی

ناشر چاپی:

سایت مدرسه فقاهت

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

درس خارج اصول آیت الله سید محمود هاشمی شاهرودی سال ۹۴-۹۵

مشخصات کتاب

سرشناسه:هاشمی شاهرودی ،سید محمود، ۱۳۲۸

عنوان و نام پدیدآور:درس خارج اصول آیت الله سید محمود هاشمی شاهرودی سال ۹۴-۹۵/ سید محمود هاشمی شاهرودی .

به همراه صوت دروس

منبع الکترونیکی : سایت مدرسه فقاهت

مشخصات نشر دیجیتالی:اصفهان:مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان ، ۱۳۹۴.

مشخصات ظاهری:نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع: خارج اصول

تداخل اسباب و یا مسببات (۹۴/۰۷/۰۵)

.Your browser does not support the audio tag

خلاصه بحث گذشته:

بحث مفهوم شرط تمام شد و فقط تنبیه هشتم باقی ماند که قبلا هم عرض کردیم مربوط به مفهوم داشتن جمله شرطیه نیست و آن بحث از تداخل اسباب و مسببات است که یک بحث کلی و مستقلی است که اگر سبب و یا موضوع حکمی مکرر شد یا دو عنوان، موضوع یک حکم قرارداده شد همانند (اذا افطرت فکفر) و (اذا ظاهرت فکفر) و هم افطار را انجام داد و هم ظهار کرد آیا دو کفاره بر او واجب است یا یک کفاره که اگر دو کفاره باشد پس تداخلی در اسباب نیست و هر سبب، حکم و مسبب مستقلی را ایجاد کرده است و اگر دو حکم فعلی شد باز این بحث است که آیا برای این دو حکم یک امتثال کافی است یا خیر که اگر یک امتثال کافی باشد دو حکم یا دو مسبب فعلی شده در مرحله امتثال تداخل کرده اند و اگر بگوئیم دو امتثال لازم است مسببات هم تداخل نکرده اند .

اشکال تداخل:

این بحث تداخل اسباب و یا مسببات دو شکل هم دارد یک وقت سبب دو شرط است و از دو سنخ است مثل افطار و ظهار و برخی از اوقات هم یک سبب است که در وجود و مصداقش تکرار می شود مثلا دو بار ظهار کرده است یا دو بار افطار کرده است و موضوع یا سبب در هر دو از یک سنخ است ولی دو مصداق از آن در خارج محقق شده است مثلاً دو بار آیه سجده را بخواند آیا دو سجده بر او واجب است و باید دو سجده انجام دهد چون یک بار مثلاً خوانده و یک بار شنیده است و یا یکبار

کافی است این را بحث از تداخل در اسباب و یا مسببات می گویند

ص: ۱

جایگاه بحث:

این بحث، موضوع تنبیه هشتم است و تناسبش با بحث مفهوم شرط این بوده است که یکی از بحث های مفهوم شرط این است که اگر شرطیه مفهوم داشت جائی که شرط متعدد باشد و جزا واحد، مثل (اذا خفی الاذان فقصر) و (اذا خفیت الجدران فقصر) و یا همان مثال گذشته (اذا ظاهرت فکفّر) و (اذا افطرت فکفر) در این جا گفته شده که اگر جمله مفهوم داشته باشد هر کدام از دو جمله با مفهومش جزای دیگری را نفی می کند چون مفهوم نفی سنخ حکم است و سنخ حکم جزای شرط دیگر را هم می گیرد و مفهوم هر کدام منطوق دیگر را نفی می کند و این از مباحث مفهوم شرط است که بحث آن در تنبیه هفتم گذشت که چگونه می توان تعارض میان مفهوم هریک را با منطوق دیگری حل نمود و به این مناسبت چون آن جائی که شرط دو تاست و جزاء یکی است نسبت به حکم منطوق اگر دو شرط متحقق شود موضوع بحث تداخل اسباب و یا مسببات هم پیش می آید.

موضوعات تنبیه هفتم:

پس در موضوع بحث تنبیه هفتم که تعارض مفهوم احدالشرطیتین با منطوق شرط دیگر است یک بحث دیگری هم وجود دارد که اگر تعارض مفهوم و منطوق هم در بحث گذشته نبود و مثلا مفهوم را قید زدیم به منطوق دیگری، حال اگر دو شرط فعلی شد، دو کفاره فعلی می شود یا خیر به این مناسبت بحث از تداخل به میان آمده است و الا بحث از تداخل ربطی به مفهوم داشتن جمله شرطیه ندارد

نستب دو بحث:

ص: ۲

البته بحث تداخل با بحث تعارض مفهوم در هریک از دو شرطیه با منطوق دیگری از نظر مورد نسبتشان عموم من وجه است یعنی ممکن است در تنبیه هفتم، بحث در جائی باشد که این نکته در آن جاری نباشد و آن جائی است که جزاء قابل تکرار نباشد مثل (اذا خفی الاذان فقصر) و (اذا خفیت الجدران فقصر) که تقصیر در نماز قابل تکرار نیست یعنی هر جا جزاء قابل تکرار نباشد و دو جمله شرطیه مفهوم داشته باشند بحث تنبیه هفتم هست ولی بحث دوم نیست چون جزاء قابل تکرار نیست تا که بگوئیم مسبب و حکم دو تا می شود یا یکی و اگر دو جمله شرطیه باشند و مفهوم داشته باشند و جزاء آنها هم قابل تکرار باشد این جا مورد هر دو بحث است.

مورد افتراق:

مورد افتراق بحث تداخل هم روشن است و آن جائی است که جمله حملیه باشد و یا اگر شرطیه است مفهوم نداشته باشد مثلا شرط مسوق برای بیان موضوع باشد و انحصاری نباشد و یا یک شرطیه بیشتر نباشد ولی موضوعش مکررا موجود شود مثلا دو بار آیه سجده را بخواند و یا دو بار افطار کند پس نسبت میان دو بحث و دو تنبیه عموم من وجه است از نظر موردی و چون نسبت میان دو بحث عموم من وجه است در جائی که هر دو بحث جا دارد یک بحث دیگری در رابطه با تعارض ظهورات دو دلیل به میان می آید زیرا که بحث گذشته در تعارض میان منطوق هریک با مفهوم دیگری

به عبارت دیگر:

به تعبیر دیگر تعارض میان اطلاق «واوی» در منطوق هر یک با اطلاق «أوئی» در دیگری است و در بحث تداخل هم خواهیم گفت که مبتنی است بر ظهور جمله شرطیت و یا حملیه مستقل بودن شرط و موضوع در سببیت برای حکم است که از این ظهور، عدم تداخل استفاده می شود و از طرف دیگر از اطلاق متعلق هم تداخل استفاده می شود چنانکه خواهد آمد پس بین ظهور منطوق در استقلالیت شرط و یا همان اطلاق «واوی» که دال بر عدم تداخل است با اطلاق متعلق که دال بر تداخل است، تعارض وجود دارد حال چه در جمله شرطیه باشد و چه در جمله حملیه پس در بحث تداخل، بین این دو ظهور تعارض است و این تعارض با تعارض مفهوم احدالشرطیتین با منطوق دیگری در یک ظهور با هم شریک هستند یعنی ظهور منطوق در این که هرشرطی مستقل است در ایجاد جزاء ـ اطلاق واوی ـ و این که مجموع یک سبب نیست و این ظهور در استقلالیت، هم در معارضه تداخل و عدم تداخل طرف معارضه است و هم در بحث تقدیم منطوق بر مفهوم یا بالعکس و این بدان معناست که یک ظهور واحد طرف مشترک در دو معارضه هم عرض می شود یعنی اگر اطلاق «واوی» در منطوق را نداشته باشیم و بگوئیم مجموع دو شرط، شرط است بحث تداخل هم حل می شود پس یک ظهور در دو معارضه هم عرض شرکت می کند و این دو معارضه هم عرض است و دو معارضه مستقل از همدیگر هستند و اگر جمله شرطیه مفهوم نداشته باشد بازهم معارضه در بحث تداخل هست و این به معنای عرضی بودن دو معارضه است نه این که در یک معارضه در یک طرف دو تا دال داشته باشیم که تعدد معارض، معارضه را متعدد و دو تا نمی کند ولی این جا تعدد معارضه است.

نکته ای از شهید صدر:

شهید صدر(رحمه الله)در این جا بحثی را مطرح می کند(1) _ که ما وارد این بحث نمی شویم _ که جائی که یک دال و ظهوری با دو دال و دو ظهور در دو معارضه هم عرض تعارض کند مقتضای قاعده جمع عرفی چیست که ما فعلاً وارد اقسام و احکام هر قسم آن نمی شویم و آن را به مباحث تعارض ادله موکول می کنیم و ما بحث تداخل را مطرح می کنیم که بحث تداخل مبتنی بر این بحث نیست زیرا جائی که در جمله مفهوم هم نباشد و یا یک جمله هم باشد و مصداق شرط متعدد شود بازهم بحث تداخل می آید.

معنای تداخل در اسباب:

معنای تداخل در اسباب این بود که هر کدام از دو سبب و شرط و یا دو موضوع مستلزم فعلی شدن یک حکم مستقل برای خودش است و اگر، هم ظهار انجام داد و هم افطار دو وجوب کفاره فعلی می شود پس در حقیقت تداخل در اسباب به معنای تداخل در جعل و یا مجعول فعلی است که مسبب از شرط یا موضوع است یعنی دو سبب یک سببیت داشته اند که همان تداخل در سبب است و عدم تداخل یعنی دو مجعول فعلی است و هر سبب و شرطی سببیت خودش را داشته است و معنای تداخل در مسببات یعنی تداخل در مرحله امتثال یعنی دو حکم که دو مسبب است با یک فعل ساقط می شوند و مانند (اکرم العالم) و (اکرم الهاشمی) است که با یک اکرام عالم هاشمی هر دو امتثال می شود و یا در مورد اغسال حدث که با یک غسل همه حدث ها رفع می شود.

۱- بحوث فی علم الاصول، السید محمود الهاشمی الشاهرودیی، ج۳، ص۱۹۳.

شروط بحث تداخل:

پس این بحث تداخل چند شرط دارد .

شرط اول:

یکی این که حکم قابل تکرار باشد و جائی که حکم قابل تکرار نباشد این بحث جا ندارد مثل وجوب تقصیر در نماز; یا جائی که حکم فی نفسه قابل تکرار نباشد مثلا- در باب احکام وضعی گفته شده حکم به نجاست جسم قابل تکرار نیست و نمی شود متنجس نجس بشود مگر این که نجاست دوم اشد باشد ولی در مثال وجوب کفاره حکم تکلیفی قابل تکرار است و همچنین در احکام وضعی برخی از احکام وضعی قابل تکرار هستند مثل خیار که ممکن است سه حق خیار داشته باشد و یا دارای دو حق قصاص باشد هر چند فعل فسخ و یا قتل قابل تکرار نباشد که در این جا ها بحث تداخل به میان می آید ولی در بعضی از احکام تکلیفی و یا وضعی این بحث جا ندارد مثل حکم تکلیفی به تقصیر در نماز و یا حدودی که حق الله است مثل این که دو بار سبّ النبی کرده باشد که بیش از یک حد قتل ندارد.

خلاصه احکامی که خود حکم قابل تکرار نیست خارج از بحث تداخل است زیرا که تعدد مسبب در آنجا معقول نیست.

شرط دوم:

شرط دیگر این است که سبب و موضوع حکم هم قابل تکرار باشد و سبب صرف وجودی نباشد که اگر قابل تکرار نشد باز هم این بحث جا ندارد مثل بحث افطار که نسبت به یک روز قابل تکرار نیست زیرا که اگر در یک روز دو بار بخورد نسبت به بار دوم، افطار صدق نمی کند یا این که مثلا هم بول بکند و هم بخوابد دو ناقض وضوء انجام نداده است بلکه تنها اولی ناقض است و خواب بعد از بول ناقض وضو نیست پس جائی که شرط قابل تکرار نباشد هم مورد بحث تداخل نیست و در حقیقت در این قبیل جاها شرط عنوانی است که بر صرف وجود و اول الوجود صادق است نه مطلق وجود .

شرط سوم:

شرط سوم این است که دلیل خاصی بر تداخل و یا عدم تداخل نباشد که این هم از بحث ما خارج است مثل باب غسل که دلیل خاص داریم که یک غسل از احداث مختلف کفایت می کند و بحث در این است که مقتضای اصل در موردی که شرایط فوق شکل بگیرد چیست آیا تداخل در اسباب و یا مسببات است یا خیر؟ و مقصود از اصل، یا اصل لفظی است و یا اصل عملی که بحث آینده است .

مقتضای اصل در تداخل در اسباب و مسببات(۹۴/۰۷/۰۶)

.Your browser does not support the audio tag

خلاصه بحث گذشته:

بحث ما در مساله معروف تداخل اسباب و مسببات بود; معنای تداخل اسباب را مشخص کردیم و توضیح دادیم ان جائی که اگر دو سبب و دو موضوع برای حکم ــ حال از یک جنس باشد یا دو جنس باشد ــ انجام بگیرد آیا هر کدام از این ها سبب و موضوع مستقلی برای حکم جدای از دیگری می شود یا خیر؟

مثال:

مثلا هم افطار کند و هم ظهار نماید دو وجوب کفاره دارد یا خیر؟ آیا این ها دو جنس هستند و یا دو فرد از یک سنخ؟ دو بار آیه سجده را بخواند و یا در احکام وضعی مثلاً دو موجب خیار داشته باشد، یا قاتل دو نفر از اولیاء را کشته باشد، آیا دو حق خیار یا قصاص ثابت است یا یک حق؟ و یا جسمی با دو نجس ملاقات کند این جا را تداخل اسباب می گویند

مفهوم تداخل در اسباب:

چون اگر که هر کدام سبب مستقل است و مسبب خود را دارد این استقلال در سببیت بوده است و عدم تداخل در اسباب است و اگر که این دو سبب یک حکم را می آورند و در نهایت یک حکم ثابت می شود این تداخل در سببیت بوده و تداخل در اسباب در حقیقت به معنای تداخل در استلزام حکم فعلی و تداخل در مجعول فعلی است که مجعول فعلی دو تاست یا یکی است

ص: ۶

مفهوم تداخل در مسببات:

بعد از این که فرض کردیم مجعول دو تاست در مقام سقوط این دو حکم آیا یک فعل کافی است یا خیر؟ که این تداخل در مسببات یعنی در امتثال دو حکم و دو مسبب است چون گاهی دو حکم داریم ولی با یک فعل هر دو امتثال می شود مثل (اکرم العالم) و (اکرم الهاشمی) که دو حکم است ولی با اکرام عالم هاشمی هر دو امتثال می شود پس ممکن است دو حکم

باشد ولی یک امتثال داشته باشند که به این معنا است که حکم فعلی و مسبب در مقام امتثال یکی شده و تداخل پیدا می کنند.

مراحل بحث از تداخل و عدم تداخل:

بدین ترتیب موضوع بحث روشن شد و نکات دیگری هم گفته شد و باید در این جلسه وارد اصل بحث بشویم و بحث از تداخل و عدم تداخل هم در دو مرحله است

مرحله اول:

یک مرحله این است که مقتضای اصل عملی چیست یعنی اگر دلیلی بر تداخل و یا عدم آن نداشتیم مقتضای اصل عملی چیست؟

مرحله دوم:

و بحث دیگر این که مقتضای ظاهر ادله و احکام کدام است و ظهور دلیل حکم در تداخل است و یا عدم تداخل و هیچکدام؟ که بایستی به ادله خاصه و یا به مقتضای اصل عملی رجوع شود و ما در اینجا بحث از مقتضای اصل عملی را جلو می اندازیم و بعد وارد بحث اصل لفظی می شویم چون بحث اصل عملی راحت تر است .

مقتضای اصل عملی :

در بحث اصل عملی بعضی از بزرگان تفصیل داده اند و گفته اند در حکم تکلیفی مثل وجوب سجده و وجوب کفاره و ... اگر شک ما در تداخل در اسباب باشد و شک کردیم آیا یک حکم فعلی است یا دو حکم، مقتضای قاعده و اصل عملی تداخل است چون برگشتش به شک در اصل تکلیف است و شک در تکلیف مجرای اصل برائت یا استصحاب عدم است به عبارت دیگر این از موارد اقل و اکثر انحلالی است زیرا یک حکم فعلی معلوم است و حکم دیگر مشکوک الفعلیه است که شک در اصل تکلیف زائد است اما اگر شک ما در تداخل در مسببات بود بعد از علم به تعدد تکلیف فعلی و این که چگونه احتمال تداخل را در مسبب می دهیم این صورت وجهی دارد که بعدا می آید مثل این که کسی قائل شود احدالحکمین به عنوان دیگری خورده است و مثل اکرام عالم هاشمی باشد.

تکلیف در زمان شک در تداخل مسببات:

پس اگر در تداخل در مسببات شک کردیم فرموده اند چون می دانیم تکلیفِ فعلی شده دو تا است، شک ما در سقوط تکلیف دوم است چون ثبوت آن تکلیف را می دانیم و اشتغال ذمه به آن یقینی است لیکن در مسقط آن شک داریم و شک در سقوط تکلیف مورد اصاله الاشتغال است و این جا مجرای اصاله الاشتغال است و در احکام وضعی هم گفته اند اگر در تداخل در اسباب شک باشد و مثلاً در یک معامله در صورتی که هم مغبون باشد و هم معیوب، احتمال می دهیم یک حق خیار بیشتر ندارد همان مطلب ذکر شده در حکم تکلیفی این جا هم جاری است البته با استصحاب نه برائت که مخصوص تکالیف است یعنی حکم وضعی دوم چون که مشکوک الفعلیه است با استصحاب نفی می شود

مثال:

همچنین اگر کسی محدث به جنابت است اگر شک کردیم که محدث به حدث دیگری هم می شود یا خیر اصل عدم حدث دیگر است و ایشان هم استصحاب عدم را جاری می داند و استصحاب تنجیزی نیست و ایشان استصحاب عدمی را در شبهات حکمیه جاری می داند بنابراین حکم آن روشن است که در شک در تداخل اسباب استصحاب نفی بیش از یک حکم جاری است چه آن حکم تکلیفی باشد و چه وضعی و فرقش با شک در حکم تکلیفی این است که آن جا برائت هم جاری بود ولی از حکم وضعی برائت جاری نیست.

تکلیف در زمان کش در تداخل مسببات دو حکم وضعی:

اما اگر شک ما در تداخل مسببات دو حکم وضعی باشد چون که شک در سقوط هر دو حکم است باز هم استصحاب بقای حکم وضعی دوم جاری است هر چند اصاله الاشتغال جاری نیست ولی همان نتیجه با استصحاب ثابت است البته بنابر جریان استصحاب مثبت حکم در شبهات حکمیه.

قول به عدم تفاوت میان حکم وضعی و تکلیفی:

برخی از اعلام فرقی بین حکم وضعی و تکلیفی نگذاشته اند و گفته اند در شک در تداخل اسباب، اصل تداخل است و در شک در تداخل مسببات اصل عدم تداخل

نظر مرحوم میرزا:

ولیکن برخی هم مثل مرحوم میرزا(رحمه الله)(۱) (۲) تفصیل داده اند ولی در تکالیف مطلب فوق را قبول کرده اند ولی در احکام وضعی در شک در تداخل اسباب گفته اند به اختلاف موارد فرق می کند و در برخی از موارد استصحاب بقاء حکم وضعی ــ یعنی همان یک حکم معلوم ــ جاری است مثل استصحاب بقای نجاست چنانچه شک کنیم چیزی که با خون نجس شده است با بول هم نجس به نجاست دیگری می شود یا خیر؟ که در این صورت استصحاب بقاء آن نجاست بعد از یک بار شستن جاری است چون اگر دو باره به بول نجس شده باشد یک شستن در رفع آن کافی نیست و استصحاب بقای نجاست جاری می شود.

اشکالات:

بر مطلب ذکر شده اشکالاتی وارد است که به دو اشکال اصلی آن اشاره می کنیم.

اشکال اول:

اولین اشکال بر جریان اصل اصاله الاشتغالی است که ایشان فرموده اند در شک در تداخل مسببات در احکام تکلیفی جاری است که این مطلب اشکالش روشن است چون اگر منظور از اصل اشتغال، اصل عقلی است یعنی قاعده عقلی اشتغال یقینی فراغت یقینی می طلبد که باید عرض کنیم این مطلب تمام نیست زیرا که متعدد عرض شده است مجرد شک در سقوط: بودن مجرای اصاله الاشتغال عقلی نیست بلکه شک در سقوطی مجرای اصاله الاشتغال عقلی است که از ناحیه فعل و عدم فعل مکلف باشد نه از ناحیه این که تکلیف مولی به چه متعلقی تعلق گرفته است و این جا از این جهت است که نمی دانیم متعلق تکلیف مولی چیست و آیا عنوانی است که با آن امتثال واحد ساقط می شود مثل اکرام عالم و هاشمی و یا به فرد دیگری از همان عنوان تعلق گرفته است که ساقط نمی شود و باید فرد دیگری آورده شود و این شک در سقوط شک در متعلق تکلیف و دوران آن بین اقل و اکثر یا تعیین و تخییر است .

۱- فوائد الاصول، محمدحسین النائینی، ج۲، ص ۴۹۰.

۲- اجود التقریرات، السید أبوالقاسم الخوئی، ج۱، ص۴۲۶.

به عبارت دیگر:

به تعبیر دیگر وقتی در این جا شک در تداخل مسببات داریم، معنایش این است که احتمال می دهیم تکلیف دوم به فرد دیگری نخورده باشد بلکه به عنوانی متوجه است که با امتثال آن عنوان اول هم حاصل می شود پس درست است که فعلی بودن تکلیف و مسبب دوم را می دانیم ولیکن نمی دانیم متعلقش چیست و آیا عنوانی است که با امتثال اول ساقط می شود و یا فرد دیگری می خواهد یعنی آیا مثل عنوان هاشمی و عالم در اکرم العالم و اکرم الهاشمی است که قائلین به امتناع هم در این جا قائل به جواز اجتماع در امتثال هستند یا نه و اگر این گونه باشد پس تکلیف دوم هم ساقط شده است و اگر به فرد دیگری از همان عنوان خورده است که بر فرد اول منطبق نیست پس باقی است و ساقط نشده است و این گونه شک در سقوط، مورد حکم عقل به اشتغال نیست بلکه این شک در دوران تکلیف بین تعیین و تخییر و یا اقل و اکثر است که اگر امکان تعلق تکلیف به یک عنوان جامع را قبول کردید شک در تداخل مسبب دوران بین اقل و اکثر است و اگر قبول نکنیم و بگوییم تداخل در مسبب تنها از طریق تعدد عنوان معقول است شک مذکور دوران بین تعیین و تخییر است در اینجا ما و ایشان در هر دو، قائل به برائت هستیم نه اشتغال، بنابراین در این جا درست است که شک ما در سقوط تکلیف دوم است ولی مجرای برائت عقلی است نه اشتغال .

ص: ۱۰

استصحاب:

چنانچه می خواهید با استصحاب بقاء تکلیف دوم را ثابت کنید به نحو استصحاب قسم ثانی کلی یعنی حکم دوم را می دانیم که موجود هست ولی نمی دانیم به عنوان فرد آخر خورده است که باقی است یا به عنوان دیگری خورده است که منطبق بر فرد اول است پس ساقط شده است جوابش این است این استصحاب جاری نیست چون اگر جاری باشد در همه موارد اقل و اکثر و تعیین و تخییر این استصحاب جاری خواهد بود زیرا در همه آنها می دانیم تکلیفی داریم که یا به اقل و تخییر خورده پس ساقط شده است و یا به اکثر و تعیین تعلق گرفته پس هنوز باقی است و باید این استصحاب را جاری بکنیم و حاکم بر برائت باشد و حال این که آن را جاری نمی کنیم.

پاسخ:

حل این مطلب به این است که بگوییم چنین استصحابی منجز نیست چون جامع بین حکمی است که علی احد التقدیرین قابل تنجیز نیست و تفصیل آن در بحث اقل و اکثر خواهد آمد.

تفصیل در استصحاب:

ولذا ما در استصحاب قسم ثانی کلی بین استصحاب کلی حکم تکلیف الزامی و استصحاب کلی موضوع و احکام وضعی تفصیل داده ایم و در کلی میان دو حکم الزامی قائلیم که استصحاب کلی قسم ثانی هم جاری نیست و تفصیلش در بحث اقل و اکثر و بحث استصحاب می آید .

نتیجه:

بنابراین در اینجا غفلت شده است در این بیان که گفته شده است در شک در تداخل مسبب در احکام تکلیفی اصاله الاشتغال جاری است و گفتیم اگر مقصود اصاله الاشتغال عقلی باشد که جاری نیست و اگر مقصود استصحاب بقای تکلیف باشد بعید است که این مراد باشد چون ایشان استصحاب را در شبهات حکمیه الزامیه جاری نمی داند ولی اگر جاری هم بداند این استصحاب جاری نیست همانگونه که در سایر موارد دوران بین اقل و اکثر جاری نیست فلذا کلام آقای خوئی(رحمه الله) و مرحوم میرزا(رحمه الله) در اینجا قابل قبول نیست چون گویا مرحوم میرزا(رحمه الله) هم این قسمت را قبول کرده است که در شک در تداخل مسببات در احکام تکلیفی مقتضای اصل عملی، برائت از تعیین و یا برائت از اکثر است یعنی تداخل است نه عدم تداخل .

اشکال دوم :

اشکال دیگر نسبت به مطلب ایشان در شک در تداخل اسباب در احکام وضعی است که حق با مرحوم میرزا(رحمه الله)است یعنی آن چه را که ایشان در شک در مسببات در حکم وضعی گفته اند _ که استصحاب می شود بقاء آن حکم _ صحیح است و اشکالی ندارد جز اشکال عدم جریان استصحاب در شبهه حکمیه در احکام لزومی نزد ایشان و اما اشکال قسم ثانی کلی بودن در اینجا وارد نیست زیرا که استصحاب جامع حکم وضعی و مثل استصحاب جامع موضوع خارجی می ماند که جاری است ولی آنچه در شک در تداخل اسباب در حکم وضعی گفته اند که مانند شک در تداخل اسباب در حکم تکلیفی است این مطلب هم درست نیست یعنی مطلب ایشان در احکام وضعی نسبت به شک در تداخل اسباب درست نیست و در احکام تکلیفی هم مطلب ایشان در شک در تداخل مسبب درست نیست .

حق با مرحوم میرزا است:

در اینجا باید گفت که حق با مرحوم میرزا(رحمه الله)است یعنی در برخی از موارد استصحاب بقاء حکم وضعی سابق به نحو استصحاب شخصی و یا کلی قسم ثانی جاری است مثلاً اگر شک کنیم با ملاقات جسم متنجس به خون با بول بازهم متنجس می شود یا نه چون ممکن است عدم تداخل اسباب این گونه باشد که حکم به نجاست که وضعی همان یک حکم باشد ولیکن تشدید شده باشد و یا متبدل به نجاست بولی شده باشد که با یک بارشستن رفع نمی شود در این دو صورت استصحاب بقای مرتبه ای از آن نجاست شدیده جاری است و استصحاب بقاء مرتبه استصحاب شخصی است چنانکه در جای خودش خواهد آمد و یا اگر شدت و ضعف در کار نباشد و تداخل از باب تبدل باشد به این معنا که احتمال می دهیم شی نجس به دم که با بول ملاقات کرده، نجاست دمیه آن به نجاست بولیه مبدل شده است که پس از شستن اول هم هنوز باقی است در اینجا استصحاب کلی قسم ثانی یعنی جامع آن نجاست معلومه قبل از شستن جاری است زیرا علم اجمالی به یک نجاست داریم که احتمال بقاء آن را می دهیم و استصحاب عدم وجود مسبب و حکم دوم جامع را نفی نمی کند مگر به نحو اصل مثبت بنابراین در شک در تداخل اسباب در احکام وضعی این گونه نیست که همه جا استصحاب عدم مسبب و حکم وضعی بیشتر جاری باشد .

ص: ۱۲

نتیجه دو اشکال:

خلاصه دو اشکال ذکر شده این است که مقتضای اصل عملی در احکام تکلیفی در شک در تداخل اسباب جریان برائت از تکلیف زائد است و در شک در مسببات هم جریان برائت از تعیین و لزوم فرد دیگر می باشد ـ بنابر جریان برائت در دوران بین تعیین و تخییر و اقل و اکثر ـ و در احکام وضعی در شک در تداخل مسببات استصحاب بقای حکم وضعی دوم درست است و استصحاب بقاء آن حکم بنابر جریان استصحاب در شبهات حکمیه جاری می شود ولی در شک در تداخل در اسباب در برخی از مواقع نیز استصحاب بقای حکم وضعی سابق معلوم به نحو استصحاب کلی قسم ثانی و یا استصحاب مرتبه جاری می شود و استصحاب عدم وجود حکم وضعی زائد جاری نیست زیرا که آن جامع را نفی نمی کند و مانند استصحاب عدم فرد طویل در استصحاب کلی قسم ثانی است که اصل مثبت است و جاری نیست.

اقوال در علاج تعارض (۹۴/۰۷/۰۷)

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اقوال در علاج تعارض

خلاصه بحث گذشته:

بحث به مقتضای اصل لفظی رسید، که باید دید مقتضای ظاهر ادله و اصل لفظی چیست؟در مورد اصل عملی بحث شد و مقصود از اصل لفظی ظهور خطابات و ادله است یعنی اگر حکم یکی باشد و شرط و سبب یا موضوع آن دو تا در این جا قهرا دو مساله مطرح است یک مساله این است که نسبت به تداخل اسباب مقتضای اصل لفظی چیست و یکی هم نسبت به تداخل مسببات.

تداخل در اسباب:

مساله اول -که بحث از تداخل اسباب است و این که باتعدد سبب و شرط حکم هم متعدد است یاخیر- خوب است به دو بخش تقسیم نمود یک بحث تداخل و عدم تداخل در صورت تعدد سبب از دو سنخ است مثل ظهار و افطار و گاهی تعدد در وجود و مصداق یک شرط و یک سنخ از سبب است مثل کسی که دو بار افطار کرده ولو در دو روز که افطار صدق کند یا دو بار آیه سجده را تلاوت کرده باشد خلاصه آیا تکرر وجودی یک شرط موجب تعدد حکم است که معنایش عدم تداخل است یا موجب بیش از یک حکم نیست که معنایش تداخل است مثل اینکه کسی دو مرتبه بول کند که دو وضو بر او واجب نیست این هم بحث دوم است.

ص: ۱۳

تعدد سبب از دو سنخ:

هم اکنون بحث در بخش اول از تداخل و عدم تداخل در مورد تعدد سبب از دو سنخ و تعدد دو عنوان است و در این بخش اول می خواهیم ببینیم آیا با تحقق دو شرط دو حکم تکلیفی و یا دو حکم وضعی فعلی می شود مثلاًـ در سجده تلاوت دو تکلیف و دو وجوب سجده می آید یا یک وجوب و در احکام وضعی - مثلاً هم شرب خمر کرده و هم قذف نموده - دو حد و هشتاد ضربه شلاق می آید یا یک حد و در این موارد مقتضای قاعده و ظهورات دو دلیل تداخل است یا خیر؟

مقتضی لفظی و دال و ظهور لفظی:

در این جا باید دید که چه ظهورات و دلالاتی در دو دلیل هست؟ آیا دلالتی در این دو دلیل برای تعدد حکم و عدم تداخل هست یا خیر؟ یعنی آیا مقتضی لفظی و دال و ظهور لفظی که اقتضاداشته باشد عدم تداخل را در اینجا داریم یا نه؟ حال اگر داشتیم آیا دالی بر عدم تداخل هم داریم یا خیر؟ و اگر چنین دالی را داشتیم بدین معناست که هم ظهوری بر تداخل و هم ظهوری بر عدم تداخل داریم در این صورت میان آنها تعارض رخ می دهد

نحوه علاج تعارض:

در اینجا لازم است ملاحظه شود که کدام را باید مقدم کرد و چه گونه باید تعارض را علاج کرد. ادعا شده که ظهوری بر عدم تداخل داریم و ظاهر خطابات عدم تداخل است و از آن طرف گفته شده ظهوری بر تداخل هم داریم و بعد هم گفته شده که ظهور اول مقدم است بر ظهور دوم پس باید بحث در سه مرحله طی شود .

اقوال در مرحله اول:

اما در مرحله اول ـ یعنی در ظهوری که بر عدم تداخل در صورت تعدد شرط دلالت دارد ـ بیانات و تعبیراتی برای این مطلب ذکر نموده اند که ذیلاً به آنها اشاره می کنیم .

نظر شیخ انصاری:

تقریب اول منسوب به شیخ انصاری(رحمه الله) (۱) است که تقریر آن را این گونه بیان می کنیم که دو ظهور در قضیه شرطیه موجود است که تعدد حکم و عدم تداخل را اثبات می کند یکی این که شرط در قضیه شرطیه علت تامه و سبب مستقل حکم در جزاء است و این ظهور در منطوق جمله شرطیه است و ما قبلاً عرض کردیم که در قضیه شرطیه یک بحث در تمامیت سببیت یا استلزام شرط برای جزاء است و یک بحث انحصاریت آن است که از انحصاریت مفهوم استفاده می شد و از تمامیت استقلالیت شرط استفاده می شود که این ظهور دوم بر عدم تداخل دلالت دارد زیرا که اگر شرط سبب تام و مستقل در ترتب حکم است و جزء السبب نیست پس هر شرط اقتضای یک حکم مستقل را دارد ظهور دوم این است که ظاهر منطوق شرطیه این گونه است که شرط ذکر شده در آن سبب و شرط اصل حکم است نه تأکّد و یا شدت آن زیرا که اصل حکم در جزاء بر آن مترتب شده است و لازمه جمع بین این ظهور این است که در موردی که هر دو شرط موجود شود اصل حکم متعدد می شود و این همان عدم تداخل در اسباب است که اگر یکی باشد یا باید هر دو جزء العله یک حکم باشند که خلاف ظهور اول است و یا یکی سبب اصل حکم و دیگری سبب شدت و تأکد آن حکم باشند که این هم خلاف ظهور دوم است .

۱- مطارح الانظار(ط جدید)، ج۲، ص۴۸.

اشکال شهید صدر:

شهید صدر(رحمه الله) (۱)نسبت به این تقریب می فرماید ما ظهور دوم را قبول می کنیم که ظهوری وضعی و یا سیاقی در جمله شرطیه است ولی ظهور اول مدرکی ندارد غیر از همان اطلاق «واوی» یعنی اطلاق مقابل تقیید به «واو» که قبلاً گذشت زیرا همانگونه که گفته شد از جمله شرطیه اصل علیت هم فهمیده نمی شود و تنها ترتب و یا استتباع شرط برای جزاء از آن فهمیده می شود و اطلاق «واوی» یا سکوت از ذکر قید و جزء دیگری برای شرط که بر تمامیت شرط دلالت دارد هم بیش از این اقتضا ندارد که این شرط برای ترتب اصل حکم نیازمند جزء دیگری نیست ولذا اگر به تنهایی حاصل شود بازهم آن حکم هست اما اگر با شرط دیگر موجود شود هر دو، دو حکم می آورند یا یک حکم اطلاق «واوی» اقتضای این مورد را ندارد

بعبارت دیگر:

به عبارت دیگر تمامیت و استقلالیت فی نفسه را می رساند اما اگر با یک شرط دیگر همراه باشد مجموع می شود علت، این را دیگر نفی نمی کند یعنی اطلاق «واوی» اقتضای استقلالیت شرط در استلزام و استتباع حکم را داشت و این به آن معنی است که هر جا شرط باشد حکم است ولی اگر با یک شرط دیگر باشد هر دو جزء العله می شوند یا خیر در این مورد اقتضائی ندارد بنابراین ظهور اول تمام نیست هر چند ظهور دوم تمام است.

نظر صاحب کفایه:

تقریب دوم را مرحوم صاحب کفایه(رحمه الله) (۲)ذکر کرده است ایشان به دلالت جمله شرطیه بر تمامیت و استقلالیت شرط تمسک نکرده است با این که در بحث مفهوم آن را آورده بود و در این جا می گوید ظاهر منطوق جمله شرط این است که هرگاه شرط حاصل شود حکم جزاء حادث می شود یعنی جمله، در حدوث أصل حکم عند حدوث شرط ظهور دارد و حکمی که نبوده حادث می شود و این در صورتی است که در مورد اجتماع دو شرط تعدد حکم باشد چون مثلاً قبلا افطار کرده است و یک وجوب کفاره حادث شده است و اگر بعد ظهار کند چنانچه همان حکم باشد هر چند موکد یا شدید شود این حدوث اصل حکم نیست با این که ظاهر جمله شرطیه حدوث اصل حکم است و اصل حکم بر آن مترتب می شود یعنی باید در این تقریب مقدمه دوم هم ضمیمه شود که آن چه که حادث می شود اصل حکم است نه تأکد و شدتش .

۱- بحوث فی علم الاصول، السید محمود الهاشمی الشاهرودی، ج۲، ص۱۹۶.

۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ص۲۰۲.

اشکالات شهید صدر بر صاحب کفایه:

شهید صدر(رحمه الله)بر این تقریب و بیان هم سه اشکال وارد می کند.

اشکال اول:

این که این حدوث را از کجا استفاده می کنیم؟ در جمله شرطیه دالی بر مفهوم حدوث نیامده است و این که سنخ حکم در جزاء عند تحقق شرط حادث می شود در جائی است که جزاء بر حدوث آن حکم دلالت داشته باشد و این دالی می خواهد که اگر جزاء جمله فعلیه بود مثل (وجب) یا (یجب) در افعال گفته شده است که فعل ظاهر است در حدوث اما اگر جمله جزاء اسمیه بوده مثلا بگوید (اذا جاء زید فاکرامه واجب) دال بر حدوث در جمله نیست. بله، اگر می گفت (وجب اکرامه) می توان گفت که ظهور دارد در حدوث حکم وجوب اما جمله اسمیه این ظهور را ندارد و دلالت ندارد بر این که آیا این وجوب حادث شده است یا نه؟ و در این جهت فرقی بین حکم تکلیفی و وضعی نیست.

اشکال دوم:

اشکال دوم این است که این ظهور در حدوث در جایی تعدد را اثبات می کند که دو شرط متعاقبا ایجاد شده باشد و با هم حادث نشده باشند اما اگر باهم ایجاد شده باشند باز هم حدوث اصل حکم و ترتب آن بر هر دو شرط محفوظ است فلذا این تقریب برای جایی مفید است که احدالشرطین قبل از دیگری حادث شده باشد .

اشکال سوم:

اشکال سومی هم ذکر شده به این نحو که این دلالت متوقف است بر اینکه دلیل شرط اول اطلاق ازمانی داشته باشد نسبت به زمان تحقق شرط دوم أما اگر مقید و مغیی باشد به جایی که شرط دوم حاصل نشود باز هم دلالت بر تعدد نخواهیم داشت زیرا که هنگام حصول شرط دوم، حکم دوم حادث می شود چون که حکم اول مرتفع شده است.

ص: ۱۷

خلاصه اشکالات:

البته ایشان می گوید این اطلاق ازمانی معمولا ثابت است بلکه از نظر فقهی احتمال مغیی بودن معمولاً وجود ندارد و عمده اشکال اول است که از کجا ظهور در حدوث را اثبات کنیم و اشکال دوم هم قابل دفع است به این که اگر در جائی که حصول دو شرط و دو سبب به نحو متعاقب باشند، تعدد حکم را قبول کردیم دیگر احتمال نمی دهیم جائی که با هم حاصل می شوند یک حکم فعلی باشد و از منظر فقهی احتمال فرق میان این دو نیست.

بنابراین عمده اشکال اول است که دلالت جمله شرطیه بر حدوث در جائی است که باید ثبوت حکم در جزا به نحو جمله فعلیه باشد تا بر حدوث آن حکم دلالت کند و اشکال اصلی به تقریب دوم این است.

نظر فخر المحققین:

تقریب سوم بیانی است که ممکن است از کلمات مرحوم شیخ(رحمه الله) هم استفاده شود و شاید اصل این تقریب هم مربوط به فخر المحققین(رحمه الله) (۱)است که گفته است شرائط شرعی اگر اسباب و علل احکام باشند مقتضای عدم تداخل است و أما اگر معرفات باشند می شود دو عنوان معرف از برای یک سبب باشند و یک مسبب هم بیشتر وجود نداشته نباشد. در این تقریب سوم این گونه گفته اند که همان گونه که در اسباب تکوینی اگر دو سبب ایجاد شود دو مسبب ایجاد می شود زیرا که مسبب متدلی و متحد با سبب و علت خود است پس تعدد علت عقلاً و برهاناً مقتضی تعدد مسبب است و این در اسباب و مسببات تکوینی ثابت است.

۱- ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد، فخر المحققین، ج۱، ص۱۴۵.

قیاس عرفی:

ما نمی خواهیم در شرایط احکام شرعی حرف مرحوم فخر(رحمه الله) را بزنیم تا گفته شود شرایط احکام اسباب تکوینی نیستند بلکه موضوعات هستند و حکم هم امر اعتباری و قائم به نفس اعتبار کننده است نه وجود شرط در خارج ولی عرف این را در ذهنش قیاس می کند با تکوینیات و جائی که شارع یک چیز را سبب قرار می دهد گرچه به دقت عقلی آن شرط سبب حکم نیست ولی چون که عرف این دو را مثل هم قیاس می کند استظهار عرفی از جمله شرطیه نیز همان می شود که تعدد و شرط شرعی مستلزم تعدد سبب می شود و عرف این را از دلیل دو شرطیه می فهمد.

اشکالات نظر فخر:

این تقریب نیز تمام نیست زیرا که

اولاً:

اگر کسی بخواهد آن را به نحو عقلی مطرح کند جوابش روشن است که شرایط احکام سبب و مسبب عقلی و تکوینی نیستند و اگر کسی آن را عرفی مطرح کند این بیان هم قابل مناقشه است زیرا که عرف هم می فهمد که فرق است بین سبب و مسبب تکوینی و شرایط احکام شرعی و عرف هم می فهمد که این ها موضوعات احکام هستند و احکام هم امور اعتباری هستند نه حقیقی و نه شرط جمله شرطیه مثل جمله حملیه تقدیر و فرض برای جعل حکم است.

ثانیاً:

مطلب مذکور در فرض سبب و علت تامه بودن شرط است که آن هم در صورتی است که دالی بر آن در جمله شرطیه داشته باشیم و قبلاً عرض شد که دالی بر آن بجز اطلاق (واوی) نداریم و آن هم در رد تقریب اول گفتیم که اقتضای استقلالیت و تمامیت را در فرض اجتماع و شرط ندارد.

اصل لفظی ظهورات (۹۴/۰۷/۱۱)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در اصـل لفظی ظهورات جمله شـرطیه بود مثـل (ان ظاهرت فکفر) و (ان افطرت فکفر) و این که آیا ظهور دارد در عـدم تـداخل؟ و اگر دو شـرط محقق شـد دو حکم فعلی می شود و یا ظهور نـدارد در عـدم تـداخل حال اگر ظهور در عدم تداخل اسباب داشت آیا ظهور معارضـی هم دال بر تداخل اسـباب هسدر بحث اول بیاناتی برای اسـتظهار عدم تداخل اسـباب و تعدد حکم ذکر شد و این که هر سببی حکم خودش را دارد که سه تقریب از آن بیانات گذشت.

۴ _ تقریب چهارم که می توان این تقریب را اینگونه تحریر کرد که ظاهر دو جمله شـرطیه تعـدد جعل است و این که آنها دو جعـل هسـتند نه یـک جعل چون ظاهر هر کـدام از دو شـرطیه این است که شـرط، بعنوانه در آن حکم شـرط است و وقتی می گوئی (ان افطرت فکفر) افطـار عمـدی به عنوان قیـد در وجوب اخـذ شـده است و (ان ظـاهرت فکفر) ظهار قیـد و شـرط برای وجوب کفـاره است پس وقتی دو جمله حملیه و شـرطیه داشتیم و شـرط هر کـدام غیر از شـرط دیگری بود قهراً ظاهرش تعـدد جعل است نه یک جعل زیرا که یک جعل نمی تواند دو موضوع و یا دو قید داشته باشد و اگر یک جعل باشد یا باید موضوع و شـرط آن مجموع دو شـرط باشـد و یـا جـامع میـان آن دو و این هر دو خلاف ظهور قضـیه شـرطیه وضـعاً و یا خلاف اطلاق (واوی) و (اوی) است بنابراین ظاهر دو شـرطیه آن است که دو وجوب را جعل کرده است و هر کدام هم دارای مبادی خود را دارد و به عبارت دیگر چون هر جعلی نمی توانـد بیش از یک موضوع و سـبب نمی توانـد داشـته باشـد و اگر بخواهیم بگوئیم این دو شـرطیه کاشف از یک جعل است یا بایـد بگوئیم عنوان دیگری که جامع میان آن دو است شـرط باشـد که این خلاف ظـاهر است یـا هر دو و مجموع بـا هم شـرط باشـند که این هم خلاـف ظاهر یا اطلاق (واوی) است پس ظاهر این است که هر کدام به عنوانه شرط است و مجموع یا جامع هر دو خلاف ظاهر شرطیه است ممکن است گفته شود که با تاکد هم تعدد جعل محفوظ است .

ص: ۲۰

پاسـخ آن است که اولاًـ: این نحو جعـل هم معنـایش عرفـاً جعل بر جامع احـد الشـرطین است و این هم خلاف اطلاق اوی و یا باطن هر شـرط است و به بیان دیگر تاکد در جایی است که امر بر دو عنوان باشد مثل اکرام عالم و اکرام الهاشمی و اطلاق در متعلق آنهـا است که بـا تأکـد در مورد اجتمـاع سازگار است و مخالف اطلاقی نیست جنانکه توضـیح آن خواهـد آمـد اما اگر متعلق دو امر عنوان واحـدی باشـد که قابل تکرار و تقیید به فرد آخر است حمل بر تاکد نمی شود زیرا که این تقیید در اطلاق خود امر است که بر اطلاق صرف الوجودی متعلق مقدم است چنانکه تفصیل بیشتر آن می اید.

ثانیـاً: تاکـد خلاف ظهور دو شـرطه در انحلالیت است و این که وجود هر فرد از یک شـرط و یا هر شـرط مسـتلزم یک فرد از حکم است و این ظهور در مواردی است که شرط در جمله شرطیه انحلالی باشد و این جواب را می توان وجه دیگری از برای ظهور مثبت عدم تداخل در اسباب دانست همانگونه که مرحوم میرزا(رحمه الله) این گونه تقریب کرده است.

حال اگر قبول کردیم که دو جعل داریم بر دو سـبب و شـرط پس باید دو مجعول هم داشته باشیم زیرا که مجعول أمر تصوری

است و حقیقی و تصدیقی نیست و آن محذور _ که خواهد آمد و می گوید تعلق دو امر به یک طبیعت به نحو صرف الوجود ممکن نیست و اجتماع مثلین است _ در عالم جعل است که اگر دو جعل که مبادی حقیقی است متعلقش یکی باشد امتناع شکل می گیرد فلذا باید متعلق آنها دو فرد از یک عنوان و یا دو عنوان باشد و این ظهور دو شرطیه در وجود دو جعل مطلق ظهور قوی است و قهراً دو جعل مطلق بر دو شرط دو مجعول فعلی هم در مورد اجتماع می طلبد و مجعول فعلی هم چیزی غیر از اطلاق جعل نیست و امتناع اجتماع تعدد جعل بر یک طبیعت به نحو صرف الوجود هم به لحاظ عالم جعل است و میزانش همان است و این همان ظهور اطلاقی یا وضعی مقتضی تعدد مجعول در مورد اجتماع دو سبب یعنی عدم تداخل در اسباب است و این بیان قابل قبول است. ولی همه این بیانات در موارد تعدد جمله شرطیه و تعدد دو شرط از دو سنخ است و ما گفتیم که این یک صورت، از بحث عدم تداخل اسباب است و یک بحث از تداخل هم در جائی است که یک شرطیه بیشتر نداریم ولی دو بار آن شرط در خارج محقق شده باشد مثلاً دو بار آیه سجده را تلاوت کرده باشد و یا دوبار سرقت کرده است و آن بیانات گذشته در اینجا که دو فرد از یک شرطیه واقع می شود نمی آید زیرا یک جمله شرطیه و یک جعل بیشتر نداریم و بحث در تعدد یا وحدت مجعول یک جعل است و در این موارد در حقیقت بحث به این نکته بر می گردد که آیا حکم و مجعول مذکور انحلالی است یا خیر؟ اگر آن جمله شرطیه ظهور در شرط بودن صرف الوجود آن شرط داشت به هر نکته ای قهراً یک حکم فعلی است و تداخل است زیرا که صرف الوجود متکرر نمی شود ولی اگر جمله شرطیه ظهور در انحلالیت داشت و این که هر فرد و وجودی از آن شرط که محقق می شود حکم خاص خودش را دارد پس اگر وجود خارجی سبب و شرط متعدد شد احکام و مجعولات هم متعدد می شود پس بحث در این است که جمله شرطیه یا حملیه ظهور در چه چیز دارد و این به اختلاف موارد فرق می کند برخی از اوقات شرط، در انحلالیت ظهور ندارد یا به جهت آن که عنوانی است که انحلالیت در آن معنی ندارد مثل عنوان افطار در یک روز یا نقض وضو که متعدد نمی شود و یا در حدود مثلا می گوید (الزانیه و الزانی فاجلدوا کل واحد منهما مائه جلده)(۱) یا (السارق و السارقه فاقطعوا ایدیهما)(۲) که عنوان زانی و سارق متعدد نمی شود ولی یک وقت می گوید (اذا زنی فاجلده) یا (اذا تلی الایه فلیسجد) این ظهور در انحلالیت دارد پس باید دید شرط و موضوع جعل انحلالی است یا صرف وجودی ، و معنای انحلالی بودن این است که هر حصه ای از وجود آن شرط ، سبب یا موضوع مستقلی برای یک فرد از حکم است که قهراً با تعدد افراد شرط تعدد حکم افراد خواهد بود پس جائی که خطاب شرعی ظهور در انحلالیت داشته باشد قهراً تعدد مجعول و مسبب و عدم تداخل درست می شود.

۱- نور، آیه ۲.

۲- مائده، آیه ۳۸.

بنابراین در مورد اول دلالت دو جمله شرطیه که جزائشان یکی است ولیکن شرطشان دو عنوان است زیرا که مقتضای انحلالیت تعدد حکم و عدم تداخل است بر تعدد حکم و عدم تداخل قابل تشکیک نیست البته نسبت به این ظهور یک استثنایی است که در خاتمه این بحث به آن اشاره خواهیم کرد و در مورد دوم جائی که جمله شرطیه به لحاظ وجودات و افراد شرطش ظهور در انحلالیت داشته باشد بازهم دلالت بر عدم تداخل روشن است پس در موارد مذکور ظهور در عدم تداخل را داریم .

از این به بعد وارد بحث دوم می شود که آیا ظهوری که دال بر تداخل و نفی تعدد حکم باشد هم داریم یا خیر؟ گفته شده است این ظهور هم در جایی که حکم یکی باشد موجود است مثل جمله شرطیه (ان ظاهرت فکفر) و (ان افطرت فکفر) زیرا که اگر دو وجوب بخواهد به عنوان کفاره تعلق بگیرد که یک عنوان است لازمه اش اجتماع مثلین و محال می باشد و اگر هر کدام به یک فرد از کفاره غیر از دیگری تعلق بگیرد و یا یکی به جامع کفاره و یکی به عنوان دیگری که منطبق بر آن می شود تعلق بگیرد خلاف ظاهر است زیرا که اولی بر خلاف اطلاق متعلق دو امر است و دومی بر خلاف ظهور متعلق است که در هر دو عنوان مثلاً کفاره است پس اگر بخواهد مسببات تعدد داشته باشد باید یکی از این دو شق را انتخاب کنیم که هر دو خلاف یک ظهور وضعی و یا اطلاقی هستند و در حقیقت مجموع این دو ظهور، عدم تداخل را نفی می کند و تداخل را اثبات می کنند و اگر بخواهیم این دو ظهور را حفظ کنیم باید بگوئیم یک امر بیشتر نیست و در مورد احکام وضعی نیز تعدد آنها مستلزم تقیید دال بر آن حکم _ که جامع حق و یا حدث و یا نجاست است _ به فرد دیگری از آن است که آن هم خلاف اطلاق است و این اطلاق در متعلق یا در خود حکم مقتضی تداخل است و میان آن و ظهور دال بر عدم تداخل تعارض شکل می گیرد .

در این جا ممکن است کسی اشکال کند که تعلق دو وجوب به یک عنوان و طبیعت به نحو صرف الوجود خورده و این خالی از اشکال است؟ و بگوئیم که مولا- یک طبیعت را دو بار می خواهد و اثرش این است که اگر آن را ترک کرد مرتکب دو عصیان شده است و دو تا چوب می خورد و این که گفته شده اجتماع مثلین بر عنوان واحد لازم می آید آن هم تمام نیست چون هر کدام شرطی غیر از شرط دیگری دارد چون قیود حکم به نحوی قید ماده و واجب هم قرار می گیرد گرچه تحصیلش واجب نیست پس عنوان متعلق هم دو تا شد یکی کفاره بعد از ظهار و دیگری کفاره بعد از افطار، و لذا اگر قبل از افطار کفاره بدهد و بعد افطار کند باید قهراً کفاره بدهد پس اجتماع مثلین هم در کار نیست تا میان دو دلالت تعارض رخ بدهد .

این مطلب صحیح نیست چون بالاخره عنوان کفاره جزء مشترک در هر دو متعلق است و نمی شود دو امر و دو حب _ که مبادی امر است _ به آن تعلق بگیرد و در حقیقت محبوب ذات کفاره است در فرض تحقق شرط که در فرض تحقق دو شرط نمی شود صرف وجود آن دو محبوبیت داشته باشد و این به مشابه آن است که ابتداً دو امر مطلق بتواند به یک عنوان، تعلق بگیرد که به لحاظ مبادی امر اجتماع مثلین و محال است و بیش از تعلق محبوبیت _ ولو مؤکّد _ به آن معقول نیست و همچنین تعدد، به لحاظ حکم و جعل _ که امر اعتباری است _ نیز معقول نیست چون که منظور از اعتباری بودن لقلقه لسان و اعتبار نیست بلکه مقصود از اعتبار تحریک مولوی و بعث است و قوام جعل و مصحح آن، محرکیت آن است و تعدد محرکیت باوحدت عنوان متعلق معقول نیست پس اگر تعدد جعل و عدم تداخل در فرض وحدت متعلق امر و ظهور اطلاقی در متعلق تمام شد معارض می گردد با ظهور در عدم تداخل چرا، اگر امتناع را قائل نشدیم دیگر معارض نیست ولی امتناع واضح است و قهرا اگر قائل به عدم تداخل شدیم هر کدام متعلقی می خواهد غیر از دیگری لهذا ظهور جزا در جمله شرطیه در این که به نحو صرف وجود است و قیدی ندارد و همچنین عنوان دیگری هم نیست، این دو ظهور اقتضای تداخل را دارند.

بحث به مرحله سوم می رسد که کدام ظهور مقدم است مشهور ظهور جمله در عدم تداخل را مقدم کرده اند بر ظهور در تداخل و گفته اند که آن ظهور سبب تقیید متعلق امر و یا خود حکم به فرد دیگر می شود حال چرا این را مقدم کرده اند بیاناتی ذکر کرده اند که خواهد آمد.

اصل لفظی(۹۴/۰۷/۱۲)

.Your browser does not support the audio tag

بحث ما به این جا رسید که در دو جمله شرطیه که جزا واحد است و شرط متعدد است دو ظهور داریم یکی ظهور در تعدد جعل و حدوث عند الحدوث که اقتضا داشت تعدد حکم و نفی تداخل را، و یک ظهور دیگر هم در متعلق امر بود که مثلاً ظاهر امر به کفاره این بود که امر به جامع و طبیعت کفاره به نحو صرف الوجود خورده است و نمی شود به طبیعت واحدی به نحو صرف الوجود دو امر تعلق بگیرد و اجتماع مثلین در مبادی امر و لغویت در جعل پیش می آید ولذا باید یا مقید می شد به فردی از طبیعت غیر فرد دیگری یا این که عنوان واحد را به دو عنوان برگردانیم که در این صورت بر یک امتثال قابل انطباق باشد و همه این ها خلاف ظهور است پس این دو ظهور اقتضای تداخل را دارد و بین این دو ظهور و ظهور دو شرط در عدم تداخل تعارض می شود و نمی دانیم ظهور در جزا را مقدم کنیم یا ظهور شرط را و بگوئیم دو امر است و دو کفاره واجب است که مشهور به همین دومی ملتزم شده اند یعنی ظهور در عدم تداخل اسباب را مقدم کرده اند و متعلق را قید زده اند به فرد دیگر و وجوهی هم ذکر شده است.

ص: ۲۴

وجه اول: ظاهر کلام مرحوم شیخ(رحمه الله)(۱)در این تقریب اول است ایشان فرموده ظهور جمله شرطیه در این است که هر شرطی علت تامه است این بیان و دالِ بر تعدد و لزوم تقیید ماده امر در جزاء است و اطلاق متعلق در جائی است که بیانی نباشد و این ظهور در علیت تامه وضعی است و ظهور جزا اطلاقی است و اطلاق در جائی است که بیانی نباشد و بیان رافع اطلاق است چون اطلاق وقتی جاری است که بیان بر خلاف این اطلاق نباشد.

اشکال: این تعبیر تمام نیست چون بیانی که گفته اند لازم است، بیان متصل است نه منفصل و این جا دلیل دو شرطیه از هم منفصل است مضافاً به اینکه ظهور در استقلال هم اطلاقی بود و اطلاق «واوی» است و وضعی نیست. پس اولاً: عدم البیان عدم البیان متصل است و در این بیان بر تعد مجموع ظهورات دو دلیل منفصل است که در حکم منفصل است بله اگر دو شرطیه در یک مجلس خطاب وارد شده بود این حرف موضوعیت داشت و ثانیاً: ظهور در استقلالیت بر اطلاقی است و وضعی نیست تا اقوی باشد .

وجه دوم: بیان دوم این است که ظهور در جزا اطلاقی است ولی ظهور در شرط بر تعدد مسبب بنابر بعضی از بیانات گذشته وضعی بود مثل تقریب مرحوم صاحب کفایه(رحمه الله) (۲)که حدوث عند الحدوث را استفاده می کرد و این را وضعی می دانست و همچنین ظهور در تعدد جعل که یا وضعی است و از اصل دلالت جمله شرطیه استفاده می شود نه اطلاق «واوی» در آن و یا اگر هم اطلاقی باشد اطلاقی اقوی از اطلاق متعلق جزاء و یا اگر هم اطلاقی باشد اطلاقی أقوی از اطلاق متعلق جزاء و

تقیید صرف الوجود به فرد دیگر است و ظهور وضعی اقوی از ظهور اطلاقی است و داخل می شود در تقدیم اظهر بر ظاهر یا ظهور وضعی بر ظهور اطلاقی.

۱- مطارح الانظار (ط جدید) ،ج۲، ص۴۸.

۲- کفایه الاصول (ط آل البیت)، ص۲۰۲.

البته مـا اطلاـق این مطلب را که ظهور وضـعی مقـدم است بر اطلاـق، قبول نـداریم و ممکن است برخی از ظهورات اطلاقی به انـدازه ظهـور وضـعی قوی باشـد ولی تقـدیم اقوی الظهورین را قبول داریم و این جـا انصافاً ظهور وضـعی اقوی است از تقیید متعلق امر به فرد آخر.

وجه سوم: این که چون جزا از نظر قضـیه شـرطیه، مترتب است بر شـرط و تابع شـرط است ثبوتا این نکته مسـتلزم این است که تبعیت در مقام اثبات هم باشـد یعنی وقتی ثبوتاً جزاء تابع شـرط است اثباتا هم این گونه می شود و ظهور جزا تابع ظهور شـرط می باشد و چنانچه شرط، اقتضای تعدد جزا را داشته باشد، جزا هم به تبع آن متعدد می شود .

اشـکال: نه کبرای این بیان درست است و نه صغرای آن یعنی این که تقدم در عالم ثبوت باعث تقدم در عالم اثبات است یک قاعـده و جمع عرفی ثابت نشـده است بلکه اگر ظهوری در جزا اقوی از ظهوری در شـرط بود بر آن مقـدم می شود و این شبیه قواعد فلسفی است.

نکته دیگر هم این است که اصـلاً شـرایط شـرعی اسباب نیستند و اسباب متعلق ـ که فعل مکلف هست ـ نمی باشند پس اگر صغرای آن کبری هم قبول شود در خطابات شرعی تمام نیست .

وجه چهارم: بیان چهارمی هم این در جا هست که این بیان هم در بعضـی از کلمات آمده است و گفته اند در تعارض بین این دو ظهور یا دو اطلاق، ظهور در عدم تداخل مقدم است بر اطلاق متعلق امر چون امرِ اطلاق در متعلق ، دائر است بین تخصیص و تخصـص کـه اصـاله العمـوم در آن حجـت نیست زیرا اگر امر دوم باشـد پس متعلـق آن بایـد به فرد دیگری مقیـد بشـود که تخصـیص است و اگر نباشـد پس اصـلا امری نیست و موضوعی برای اطلاق در متعلق آن نیست و این عـدم تقییـد در متعلق از بـاب تخصـص و عـدم موضـوع اسـت پس یقین به سـقوط اطلاـق این امر دوم به جهت فردی که امتثـال امر اول است داریم یا تخصـیصا و یا تخصـصا و در چنین مواردی نمی شود به اصاله عـدم التخصـیص یا عدم تقیید تمسک کرد و تخصـص را اثبات کرد و این مثـل این است که می دانیم زیـد واجب الاـکرام نیست ولی نمی دانیم چون عالم نیست و یا اگر هم عالم است اکرم العلما نسـبت به او تخصیص خورده است و در این گونه موارد کسی به اصاله العموم تمسک نمی کند؛ درست است که لازمه عـدم تخصـیص و اصاله العموم تخصـص است و اصاله العموم هم لوازمش حجت است ولی این گونه موارد اصل لفظی جاری نیست و این اصل در جائی است که می خواهند به حکم برسند و حکم عام را اثبات کنند اما جائی که حکم معلوم العدم است و می خواهنـد موضوع عـام یـا مطلق رانفی کنیم این اصول لفظی هم جـاری نیست این جـا هم از این قبیل است چرا که ما می خواهیم به اطلاق امر دوم تمسک کنیم و بگوئیم فرد اول را هم می گیرد و این اگر دو امر باشد محال است پس یک امر است و معنـایش این است که می دانیم این اطلاـق نیست یا تخصـیصا ـ اگر امر دوم موجود باشـد ـ و یا تخصـصاً ـ اگر اصـلا امر دومی در کـار نباشـد ـ و می خواهیم بـا اطلاـق و عـدم تخصـیص امر دوم را نفی کنیم و تخصـص را اثبـات کنیم و این همان تمسک به اصاله الاطلاق و العموم در دوران امر بین تخصیص و تخصص است که حجت نیست .

اشکال: این بیـان هم قابـل قبول نیست چون در اینجـا مـا اثباتاً انشاء امر دوم را داریم و لـذا اثباتاً اطلاقش را هم داریم بله ثبوتا نمی دانیم امر دیگری است و یا تأکید و تشدید همان امر است ولی در عالم اثبات اطلاق فعلی و شامل است پس تخصصی در کار نیست تا دوران بین تخصـیص و تخصـص باشـد بلکه دوران بین اطلاق و تقییـد است که اگر امر تاکیدی باشد پس اطلاق متعلقش باقی است و اگر امر دیگر تاسیسـی باشد اطلاقش مقید به فرد دیگری است و این دوران امر بین تخصـیص و تخصص نیست و آن در صورتی است که علی تقدیر تخصص اطلاق اثباتی نباشد و اطلاق موضوع نداشته باشد و آن فرد را نگیرد .

وجه پنجم: بیـان خوبی هم مرحوم میرزا(رحمه الله) در این جـا دارند(۱)ایشان فرموده که اصـلا در این موارد تعدد شرط چه به نحو تعـدد دو سـنخ باشد و چه به نحو تعدد دو فرد از یک شـرط باشد در این گونه موارد اصـلا اطلاق در متعلق امر مقید نمی شود تا تعارض شـکل گیرد و ظهور دو شـرط در تعـدد مسـبب و عدم تداخل معارضـی ندارد و اطلاق معارضـی در مقابل آن نیست و بیان ایشان مشتمل بر دو مقدمه است .

مقـدمه اول: این است که صـرف الوجود اگر به معنـای اول الوجود باشـد این که متعلق اوامر نیست بلکه متعلق امر ذات طبیعت است که قهراً بر اول الوجود صدق می کند و امتثال می شود.

مقـدمه دوم: این که در موارد تعـدد شـرط متعلق همـان جامع و طبیعت است و مقیـد نیست به فرد دیگری قبل از عروض امر و لزوم تعـدد طبیعت بعـد از عروض امر می آیـد و متعلق آن دو امر همان ذات طبیعت است و صـرف طبیعت لحاظ شـده است و متعلق هر دو امر بر فرض تعدد باز هم صـرف طبیعت است نه فرد اول یا دوم از طبیعت و در مورد امر واحد اکتفا به یک فرد از باب عـدم مقتضـی تعـدد در ایجاد طبیعت است نه از باب مقتضـی و دالی بر عـدم آن حال اگر دالی ر تعـدد و وجود دو امر به صرف طبیعت داشتیم این مقتضی تکرار طبیعت و تعدد ایجاد آن است و مقتضی با عدم الاقتضاء تعارضی ندارد.

۱- فوائد الاصول، ج۲، ص۴۹۳ و أجود التقریرات، ج۱، ص۴۲۸.

به تعبیر دیگر این تعـدد در طول تعـدد امر است نه قیـدی در متعلق آن زیرا که تعدد امر مسـتلزم تعدد ایجاد متعلق در طول آن است که منافاتی با اطلاق در متعلق امر قبل از تعلق نـدارد و ایشان آن را به مسـببات تکوینی تشبیه می کند که مثلاً اصـطکاک دوسـنگ که علت صدا است علت ذات و طبیعت صدا است نه حصه خاصی از آن و این تخصص در طول علیت و ایجاد است البتـه تعـبیر بهـتر آن است که شـهید صـدر(رحمه الله) بیـان کرده است که امر بعث و تحریـک است که مصـادف بـا انبعـاث و تحرک است و اگر دو بـار به طبیعتی بعث کنـد دو بار انبعاث به همان طبیعت را می طلبـد و قهراً یک بار دیگر هم بایـد انجام گیرد و ایشـان می گویـد وقتی مـا ظهور اول را قبول کردیم معنایش این است که من طبیعت را دو بار می خواهم و کانّه گفته من صـرف طبیعت را دو بار می خواهم ولی این را گاهی با لفظ اسـمی دو بار می گویـد و گاهی به نحو معنای حرفی بیان می کند که همان ظهور دو شرطیه در تعدد جعل یا انحلالیت است و آنچه که خلاف اطلاق است این است که در متعلق امر قیدی در طبیعت بیایـد ولی این جـا قبـل از عروض امر به طبیعت قیـدی لحاظ نشـده است ولی چون به طبیعت دو بار امر شـده اسـت مستلزم تکرار آن شده است که ربطی به تقیید اطلاق در متعلق امر ندارد و این تعدد قید طولی است که دو بعث دو انبعاث می طلبد و طبق این بیان اصلا تعارضی در کار نیست .

این بیان فوق یک بیان عرفی و صحیحی است و بیان خوبی است و وجدان انسان هم همین را می گوید که اگر دو بار طبیعتی را بخواهد باید دو بار آن طبیعت موجود شود و هم می تواند لفظ دو را بیاورد و هم می تواند آن را از طریق دو جعل مستقل و جدای از هم برساند و این عدم تعارض در جایی که دو فرد و دو مصداق از یک شرط انحلالی است روشن تر است چون معنای انحلال همین است و همچنین در تعدد احکام وضعی که مستلزم تقیید سنخ حکم به فرد دیگر نه تقیید در متعلق است روشن تر و واضح تر است.

پس اصل لفظی در مساله اول که تداخل و عدم تداخل در اسباب است تعدد حکم و عدم تداخل است و ظهور معارضی هم ندارد و مقتضایش این است که اگر تکلیف بود دو بار طبیعت را ایجاد کند باقی می ماند بحث از اصل لفظی در تداخل در مسببات که بحث آینده است.

تداخل و عدم تداخل (۹۴/۰۷/۱۳)

.Your browser does not support the audio tag

بحث تداخل و عدم تداخل در دو مساله مطرح می شود

مساله اول: که این مسئله در مورد عدم تداخل در اسباب است و این که هر سببی موجب یک حکم است و اگر دو شرط موجود شد و مثلاً دو بار ظهار کرد و یا دو بار افطار کرد و یا هم افطار کرد و هم ظهار دو وجوب کفاره بر عهده اش می آید و از ظهوری که مقتضی عدم تداخل است بحث شد و گذشت و در اینجا ذیلی هست که باید در این بحث عدم تداخل در اسباب گفته شود زیرا که مربوط به ظهور و یا بیانات گذشته ــ که اقتضای عدم تداخل اسباب را داشت ــ می باشد زیرا که اصل عدم تداخل در شرط واحد یا موضوعی که انحلالی است خیلی روشن است چون انحلال آن شرط واحد مقتضی تعدد حکم و متعلق حکم در فرض تعدد وجود آن شرط است أما در جائی که تعدد از دو سنخ شرط باشد مثل افطار و ظهار عدم تداخل مبتنی بود بر ظهوراتی که در شرطیه گفته شد و در این جا استثنائی هست که بعدا ذکر می کنیم چون مرتبط به مساله دوم هم هست بنابراین اصل لفظی در مساله اول عدم تداخل است .

ص: ۲۹

مساله دوم: که تداخل در مسببات است یعنی جائی که حکم و مسبب هم دو تا است مثل افطار و ظهار که دو وجوب بیاورند بحث بر سر این است که می شود این دو امر و دو حکم در مقام امتثال تداخل کنند یعنی بگوئیم این دو مجعول با یک مصداق خارجی از فعل، هر دو امتثال می شوند یا نه؟ این مطلب را تداخل در امتثال یا در مسببات می گویند.

این بحث در جائی است که عدم تداخل در اسباب موجب تقیید متعلق دو أمر به فرد دیگر نشود زیرا که در صورت تقیید متعلق امر به فرد آخر نوبت به بحث تداخل در مسببات نمی رسد و تعدد امتثال در خود امر اخذ شده است لهذا بحث از تداخل مسببات در جائی است که شرط ها دو سنخ باشند و هر کدام شرط مستقلی برای حکم و وجوب مستقلی باشد و این جا است که گفته می شود ما قائل به دو أمر می شویم ولیکن متعلق هریک، عنوانی غیر از دیگری است که در مجمع صادق است

مثلاً در واقع امر تعلق گرفته به کفاره ای که در ظهار آمده و فرق دارد با عنوان کفاره ای که در افطار آمده است حال اصلشان یا قیدشان فرق دارد و لذا اگر یک کفاره بدهد مصداق هر دو عنوان قرار می گیرد و هر دو امر امتثال می شوند ولی این جا هم اگر بگوئیم امر به کفاره به فرد یا مرتبه دیگری از کفاره تعلق گرفته است باز هم از بحث خارج می شود پس تداخل در مسببات با فرض عدم تداخل در اسباب جائی است که محتمل باشد که این دو حکم هر کدام به عنوانی خورده است که می تواند با عنوان دیگر جمع شود و هریک امر مستقلی داشته باشند.

ص: ۳۰

اما اگر تعدد مسبب و حکم به نحو تقیید به فرد آخر باشد فرد آخر با یک امتثال انجام نمی شود ولذا این بحث در جائی که یک شرط داشته باشیم که دو فرد از مصادیقش موجود شده و حکم هم انحالی باشد وارد نیست و در جائی است که دو شرط یا دو موضوع از دو سنخ حاصل شده باشد که در بحث عدم تداخل در اسباب گفتیم مقتضای ظاهر شرطیه این است که هر شرط امری می آورد غیر از امر دیگر و در این مسأله می گوئیم بله دو امر است ولی ممکن است که امتثالشان یکی باشد چون که متعلقشان دو عنوان است مثل جائی که مولا می گوید (اکرم العالم) و باز می گوید (اضف العالم) که هم ماموربه ضیافته است و هم ماموربه اکرام، و گفته می شود که اگر با مهمانی او را اکرام کند این جا هر دو امر امتثال شده است هر چند دو أمر فعلی است لیکن متعلقشان دو عنوان است که یکی به اکرام خورده و دیگری به ضیافت که اگر اکرام غیر ضیافتی کند باید بعد، ضیافتش راهم انجام دهد ولی اگر هر دو را در یک فعل جمع کرد این جا هر دو حکم امتثال شده است و از آنجا که بحث اصولیون در جائی بوده است که وحدت عنوان جزا فرض شده است سریع از این بحث گذشته اند و گفته اند حمل عنوان جزاء در یکی از دو شرطیه بر عنوان دیگر خلاف ظاهر است و این که یک عنوان را به دو عنوان برگردانیم دلیل می خواهد و بر خلاف ظهور آن عنوان است و لذا مقتضای اصل لفظی، هم عدم تداخل در اسباب و هم عدم تداخل در مسببات است .

ص: ٣١

در فرض تـداخل در مسـببات و این که با یک کفاره هر دو انجام شود بایـد بگوئیم متعلق احدالامرین کفاره نیست بلکه عنوان دیگری است که بر کفـاره منطبق می شود و این خلاـف ظـاهر عنوان کفـاره است. بله، اگر قائل به امکان تعلق دو امر به عنوان واحـد بشویم ــ ولو به جهت تعـدد و تباین شـرط و سـبب هریک با دیگری ــ در این صورت تـداخل در مسـبب طبق قاعده و اصل لفظی ــ که اطلاق متعلق امر است ــ خواهد شد ولیکن قبلاً گفتیم که در مواردی که شـرط، قید متعلق امر نباشد و او امر مجیب ظاهر شـرطیه در جمله جزاء به یک عنوان تعلق گرفته باشـد تقیید امر معقول نیست لهذا مقتضای قاعده و اصل لفظی در فرض وحـدت عنوان و متعلق دو أمر عدم تداخل در مسـببات است ولیکن اگر عنوان متعلق امر دو عنوان شد که در مجمع قابل انطباق بر هم باشـند تداخل در مسـببات معقول خواهد شد ولذا مشـهور و مرحوم شـیخ انصاری(رحمه الله)فرموده اند که اصـل لفظی در فرض وحـدت عنوان عدم تداخل در مسببات است و در فرض تعدد عنوان و امکان اجتماع آنها در مجمع تداخل در مسـببات است ولی اصولیون در اینجا وارد این بحث نشده اند که جایی که عنوان دو تا است کجا می شود تداخل در مسـببات باشد و در کجا تداخل دو مسببات نمی شود که ما این بحث را وارد می شویم .

بنـابراین در احکـام تکلیفی جـائی که عنـوان یکی است مقتضـای اصـل لفظی این است که نه در اسـباب تـداخل است و نه در مسببات و در احکام وضـعیه هم بحث تـداخل و عدم تداخل در اسـباب آن حکم وضـعی همانند احکام تکلیفی است که قبلاً ذکر شـده و نسبت به مسأله مسببات بحث تـداخل در آن هم مطرح است ولیکن نه به لحـاظ خود حکم وضـعی چون امتثـال نـدارد تا از تـداخل و عـدم تـداخل در امتثالشان بحث شود. بله، تداخل در اسـبابی معقول است که دو سـبب یک حدث یا دو حدث بیاورد اما اگر حدثی غیر از حدث دیگری بود این جا تداخل در امتثال به لحاظ خود حکم وضـعی حدث معقول نیست ولی از آن جا که احکام وضـعی موضوع آثار تکلیفی یا وضـعی قرار می گیرند مثل ارتفاع نجاست با شستن و ارتفاع حدث با غُسـل و یـا احکـام تکلیفی مترتب بر آن می شود در این صورت نسبت به آن آثـار بحث از تـداخل در صورت تعـدد احکـام وضـعی پیش می آیـد مثلا اگر زنی هم مس میت کرده و هم حائض بوده و هم جنب است یک بحث این است که آیا این جا سه حـدث حاصل می شود و یا یک حـدث، که در این جا ممکن است گفته شود که سه تا حـدث است و این عدم تداخل در اسـباب است و بحث دیگر این است که اگر سه تـا حـدث باشـد آیـا بـا یـک اغتسال همه آنها رفع می شود یا خیر و این بحث تـداخل در مسـببات نسـبت به احکام وضـعی است که اگر مثلاً سه حـدث بود آیا سه غسل نیاز دارد یا با یک غسل مرتفع می شود و آیا در آن غسل واحـد قصـد همه یا جامع را بکنـد و یا با قصـد یکی همه آنها رفع می شونـد ولی این نوع تداخل بحث کلی در آن نیست و بایـد در هر مورد به ادله خـاصه اش را نگـاه کرد و نمی توان یک اصل لفظی کلی ماننـد اطلاق متعلق در احکام تکلیفی برای آن ذکر کرد. ولهذا موکول به فقه شده است .

نکته ای که بـاقی می مانـد همان بحثی است که اشاره کردیم که در احکام تکلیفی اگر دو عنوان داشتیم و هر عنوانی یک أمر و حکم مستقلی داشت و دو عنوان قابل صدق بر هم باشـند آیا مقتضای اصل لفظی تداخل در مسببات ـ امتثال ـ است مطلقا همـانگونه که مشـهور و مرحوم شـیخ(رحمه الله) فرموده است یا این که تفصـیلی در کار است چون تعـدد عنوان دو نحو اسـت یک وقت به نحو تباین دو عنوان از نظر مفهوم است مثل دو عنوان اکرام و ضیافت و یا قرائت قرآن و صلاه که قابل اجتماع در مجمع واحـد هم می باشـند و نسـبتشان عموم من وجه است و یک نوع تعـدد عنوان هم به نحو اشتراک دو عنوان در یک جزء مفهومی است مثـل (اکرم العالم) و (اکرم الهاشـمی) که این جا اکرام عالم و یا اکرام هاشـمی که مقیـد هسـتند ماموربه است و اگر مقیـد را حساب کنیم دو عنوان است یعنی متعلق دو امر مطلق اکرام نیست تا گفته شود تعلق دو امر به آن محال است بلکه متعلق هر یک از دو امر عنوان مقیدی غیر از عنوان مقید دیگر است و تقید آنها نیز تحت امر است .

علماء در نوع اول از تعـدد عنوان مطلقا قائل به تـداخل در مسـببات شده اند چه دو حکم از نظر موضوع حکم بدلی باشـند چه انحلالی، حتی در یک موضوع مثلًا اگر گفت اکرم زیدا و اضف زیدا و دلیل خاصی بر لزوم تعدد نبود در این جا هم مقتضای اطلاـق و اصـل لفظی تـداخل در امتثـال است زیرا که دو مفهوم با هم حـد مشترک ندارنـد و در این گونه موارد چه هر دو در یک موضوع بیایـد و یا موضوعاتشان انحلالی باشد و بگوید اضف العلما و اکرم الهاشـمیین و چه بدلی باشد مثل اکرم عالما و اضف هاشـمیاً یـا عالماً تعـدد حکم و تـداخل آنها در امتثال تـداخل در مسـببات معقول است چون در بحث اجتماع گفته شـد متعلق اوامر عنـاوین هسـتند پس دیگر اجتماع مثلین و ضـدین در کار نخواهـد بود و از نظر تحریک و محرکیت چون متعلقات اوامر بدلی هسـتند ولو موضوعاتشان انحلالی باشد می شود در هر فردی اکرام بلا استضافه نماید و استضافه بلا اکرام کند ولذا لغویت از جهت دو امر وجود نـدارد و در این قبیـل تعـدد عنوان ها مقتضای اصل لفظی در احکام تکلیفی تـداخل در مسـببات است و در حقیقت با یک امتثال می توانـد هر دو را انجام دهـد و در حقیقت دو محرکیت و انبعاث موجود است پس در تباین عنوانین مفهوماً حرف مشـهور و مرحوم شیخ(رحمه الله) (۱)تمـام است اما در نحوه دیگر از تعـدد عنوان که دو عنوان یک حد مفهومی مشترک دارند بحث است که خواهد آمد.

۱- مطارح الانظار(ط جدید)، ج۲، ص۴۸.

ادامه بحث قبل (۹۴/۰۷/۱۴)

Your browser does not support the audio tag.

عرض کردیم که در موارد وحدت عنوان گفته شده است که مقتضای اصل لفظی اگر دو امر به یک عنوان بخورد مثل (ان افطرت فکفر) و (ان ظاهرت فکفر) عدم تداخل در اسباب و در مسببات است اما اگر به دو عنوان خورد، در این صورت مشهور گفته اند اصل تداخل در مسببات است و با یک امتثال، هر دو ساقط می شود و ما عرض کردیم که این نکته، در شق اول روشن است اما باید در شق دوم _ که مشهور و مرحوم شیخ(رحمه الله) هم گفته اند که در فرض تعدد عنوان اصل تداخل در مسببات است و به یک امتثال اکتفا می شود _ آن را توضیح داد.

عرض شد که تعدد عنوان به دو شکل است یک وقت به نحو تباین مفهومی است مثل (اکرام) و (ضیافت) و یک وقت هم به شکل دو عنوانی است که حد مشترک دارند مثل (اکرام عالم) و (اکرام هاشمی) در نوع اول چه این امر به لحاظ موضوع و قید متعلق انحلالی باشد مثل (اکرم العلماء) و (استضف الهاشمیین) یا بدلی باشد مثل (استضف هاشمیا) و (اکرم عالماً) در این جا تداخل در مسبب درست است چون که ماموربه دو عنوان است و عنوان ها متباین با هم دیگر هستند و در این جا محذوری در اجتماع دو عنوان بر یک معنون نیست و حکم از عنوان به معنون سرایت نمی کند تا اجتماع مثلین لازم بیاید و یا لغویت در تعدد امر باشد چون مکلف می تواند عالم را بدون ضیافت و به غیر آن اکرام کند و هاشمی را ضیافت کند به غیر اکرام، و یا با ضیافت اکرام کند.

ص: ۳۴

اما در فرض دوم که دو عنوان با هم یک جزء مشترک مفهومی دارند مثل (اکرم هاشمیا) و (اکرم عالما) که «اکرام» متعلق وجوب است ولی مقید به اکرام هاشمی یا اکرام عالم شده است حال اگر کسی، هم عالم بود و هم هاشمی با اکرام عالم هاشمی هر دو وجوب ساقط می شود و تداخل در مسببات است یا دو اکرام لازم است صحیح این است که اگر قید متعلق بدلی باشد تداخلی در اسباب نیست و دو وجوب می تواند فعلی باشد ولیکن هر دو وجوب با اکرام عالم هاشمی ساقط می شود و از باب تداخل در مسببات است اما این که تداخل در اسباب نیست زیرا که این دو عنوان می توانند هر دو متعلق امر باشند ولی هر دو با یک اکرام عالم هاشمی امتثال شوند و این جا تعدد حکم و اجتماع دو عنوان بر یک معنون محذوری ندارد زیرا که هر چند دو عنوان یک حد مفهومی مشترک دارند ولی این اکرام در هر طرف، مقید به قیدی شده که غیر از قید در طرف دیگر است و با تعابیر قید مقیدها هم دو عنوان و دو مفهوم جدای از هم در ذهن و مقید بما هو مقید متعلق امر و مبادی آن است و در یک فرد با هم جمع می شوند ولی چون بدلی هستند حکم از آن عنوان مقید به فرد سرایت نمی کند تا اجتماع مثلین لازم بیاید و لذا متعلق هم در امر و هم در مبادی دو امر دو تا است و اجتماع مثلین لازم نمی آید و ما این مطلب را در بحث اجتماع امر و نهی نیز بیان کردیم پس امتناعی در عالم جعل نیست و چون مکلف هم می تواند این دو امر را در غیر مجمع انجام دهد از نظر محرکیت هم لغویت و محذوری در کار نیست پس نه در محرکیت محذوری و نه در مبادی امر اجتماع مثلین بر یک عنوان شده است و لازم می آید که از خلال عنوان بدلی امر به فرد سرایت نکند که بگوئیم در فرد اجتماع مثلین می شود بله اگر حب جامع بدلی به فرد سرایت کند اشکال اجتماع مثلین پیش خواهد آمد پس در جائی که دو

عنوان بخش مشترك هم دارنـد وليكن بـدلى هسـتند همان اصـلى را كه مشـهور گفته انـد كه تداخل در مسـبب است ــ نه در اسباب ــ قابل قبول است .

ص: ۳۵

فرض دوم این است که متعلق دو امر به لحاظ قیدش و موضوعش انحلالی و شمولی باشد مثل (اکرام کل عالم) و (اکرام کل هاشمی) یا (اکرم العالم) و (اکرام الهاشمی) که العالم هم انحلال دارد و در این جا به عدد هر فردی از افراد علما و هاشمیون یک وجوب اکرام ثابت می شود و حکم هم بتبع موضوع آن انحلالی می شود حال در عالمی که هم عالم است و هم هاشمی ، این بحث صورت می گیرد که آیا یک اکرام کافی است یا باید در این جا دو اکرام بشود و نمی توان به یک اکرام اکتفا کرد و اگر کافی است از چه باب است از باب تداخل در مسببات است یا از باب تداخل در اسباب ؟

این جا هم مشهور گفته اند که یک اکرام کافی است و قائل به تأکّد و تداخل شده اند حال این تداخل از چه بابی است؟ از باب تداخل در مسبب است یا از باب تداخل در سبب است که البته برخی تعبیرات این گونه است و می گویند در اکرام عالم هاشمی یک وجوب موکد است و شاید بگویند که معنای آن تداخل در اسباب است یعنی یک وجوب، فعلی است نه دو وجوب این جا این بحث پیش می آید که چرا مشهور در این جا قائل به تداخل شده اند با این که در مثل (ان ظاهرت فکفر) و(ان افطرت فکفر) قائل به عدم تداخل نه در اسباب و نه در مسببات و لزوم تکرار عمل شده اند ولی این جا نشده اند؟ ممکن است گفته شود که در اینجا چون دو عنوان است این فردی که هم عالم است و هم هاشمی ، به عنوان عالم یک وجوب اکرام دارد و به عنوان هاشمی یک وجوب دیگر و دو وجوب متعلق هر یک مفهوم مقیدی است که غیر از دیگری است پس اجتماع مثلین بر یک عنوان نخواهد بود و دو وجوب با یک اکرام ساقط شده و از باب تداخل در مسببات است و با تعدد عنوان محذور اجتماع مثلین رفع می شود و این جا هم مثل (اکرم هاشمیا) و (اکرم عالما) از موارد تداخل در مسببات می شود و اشکالی ندارد.

ص: ۳۶

ولی این مطلب را نمی توان قبول کرد چون ما قبلا گفتیم شمولیت اقتضای سریان حکم به فرد را دارد و می گوید این فرد از اکرام به لحاظ اضافه به موضوع و قید متعلق دو وجوب دارد و حکم به جامع و صرف وجود آن مثل (اکرم عالماً) نیست و حکم متکثر شده و به فرد می خورد چون معنای انحلالیت این است که از خلال آن عنوان واحد حکم را به فرد فرد افراد آن جامع سرایت دهیم که در این صورت یک فرد از اکرام در عالم هاشمی دو امر خواهد داشت که معقول نیست و هم به لحاظ مبادی و هم خود حکم محذور و امتناع دارد و مثل اکرام و ضیافت عالم هاشمی نیست که می تواند اکرامش کند به غیر ضیافت و یا ضیافتش دهد به غیر اکرام. بنابراین انحلالیت آن مفهوم مشترک اقتضای تکثر و دیدن افراد را دارد و در نتیجه به یک یک فرد از اکرام خارجی دو أمر تعلق می گیرد که گفته می شود اجتماع مثلین است و همانند اجتماع ضدین محال است و نمی شود یک فرد دو اراده و دو امر به آن تعلق بگیرد و محذور اجتماع مثلین در مبادی امر و لغویت در محرکیت امر پیش می آید لهذا تداخل در مسبب با فرض تعدد حکم و عدم تداخل در اسباب در این قسم معقول نیست بلکه در اینجا هم باید قائل به تعدد اکرام در عالم هاشمی شد ـ همانند تعدد کفاره ـ زیرا که اطلاق امر اقتضای تعدد انبعاث را دارد و در نتیجه متعلق آن مقید می شود به فرد دیگری از اکرام با این که مشهور آن را قائل نشده بلکه به کفایت یک اکرام و تأکد قائل شده اند.

ص: ۳۷

حال این بحث پیش می آید که چرا مشهور در این قبیل موارد قائل بعدم تداخل و وجوب دو اکرام در عالم هاشمی نشده اند یعنی چرا ظهور دو امر را در تعدد بعث و انبعاث حفظ نکرده اند و نگفته اند که دو امر فعلی می شود و دو مسبب هم می طلبد که هر کدام به یک فرد از اکرام غیر از دیگری تعلق گرفته است همان طور که در مثال کفاره می گوئیم دو کفاره واجب شده است و این همان نکته ای است که در ذیل مسئله اول گفتیم که بعد خواهد آمد و در حقیقت استدراکی در مساله اول است و دلیل این که چرا در این جا قائل نیستیم چون دو جعل و دو بعث است و دو بعث دو انبعاث می خواهد پس باید دو اکرام واجب باشد و این سؤالی است که نیازمند پاسخ است .

در حلّ این سؤال، می توان یک پاسخ عرفی داد به این ترتیب که گفته شود در این جا آن نحو تقیید طولی که در آن جا گفته شد و یا تقدیم ظهور وضعی بر ظهور اطلاقی متعلق و تقیید آن به فرد دیگر عرفی نیست زیرا که آن، در جائی است که متعلق دو امر که در جمله حکمیه اخذ شده است یک عنوان باشد مانند مثال کفاره ظهار و افطار تا بگوئیم ظهور در تعدد قرینه و دال است بر این که یک فرد دیگری از آن طبیعت را می خواهد و یک فرد دیگری از همان طبیعت را می طلبد .

اما در موارد تأکد متعلق دو امر دو عنوان است که میان آنها عموم من وجه است و حکم به لحاظ آنها انحلالی است و تعدد جعل در آن محفوظ است وتنها اطلاق و توسعه در مجعول آنها نسبت به مورد صدق آنها است که با تأکد قابل جمع است و جمع عرفی در آن حمل بر تأکد است نه تقیید متعلق به فرد دیگر.

این بیـان را می توان به نحو فنی و دقیق تر تقریر نموده و اینگونه گفت: در جایی است که متعلق دو امر دو عنوان به نحو عموم من وجه و انحلالـی باشـد که اطلاق در آن سـعه در متعلق امر و مجعول را اثبات می کنـد نه نفس امر و جعل را، یعنی هر چند براساس انحلال مورد اجتماع دو عنوان مشـمول هر دو امر است و حکم هم به فرد سـرایت می کنـد لیکن این بدان معنا نیسـت که دو امر به آن فرد به عنوانه تعلق می گیرد بلکه بـاز هم دو امر بـا همان عنوان مثلاً (اکرام هاشـمی) و (اکرام عالم) آن فرد را شامـل می شود نه به عنوان (اکرم هـذا) و یـا (اکرم العـالم الهاشـمی) لهـذا تعـدد یـک امر به یک عنوان از اطلاق دو متعلق در مجمع آنهـا اسـتفاده نمی شود حتی بنـابر سـرایت، بر خلاف اطلاق در دو جمله شـرطیه ماننـد (ان ظاهرت فکفر) و (ان افطرت فکفر) که اطلاق در خود جعل و امر است و در مورد تحقق دو شرط تعدد امر متعلق به آن عنوان واحد (کفّر) را ثابت می کند که بر اساس نکته ذکر شده اقتضای تعدد انبعاث و تکرار آن را دارد.

حاصل این که نکته استفاده عدم تداخل در اسباب و مسببات و لزوم تکرار تعدد امر به یک عنوان در مورد اجتماع است و این بـا اطلاـق در شـرطیتین در مورد تحقق دو شـرط یا انحلالیت بودن آنها ثابت می شود اما با اطلاق در متعلق امر ثابت نمی شود حتی بنـابر سـرایت زیرا که انحلاـل و سـرایت متعلق دو امر را تغییر نمی دهـد بلکه در مرحله صـدق مجعول را توسـعه می دهد ولهـذا بـا این اطلاـق تعلق دو امر به یـک عنوان ثـابت نمی شود تـا ظهور در تکرار و انجام دو بار آن اسـتفاده شود بلکه همان تأکـد از آن اسـتفاده می شود زیرا که طبق قاعـده است و مقتضای اطلاق دو متعلق است و اطلاق آنها در مورد اجتماع امتناعی نـدارد و تنها کاشف از شـدت محبوبیت و تأکد آن در مورد اجتماع است نه دو محبوبیت مسـتقل که محال است و این مدلول تصـدیقی و التزامی است و با ظهورات و اطلاقات در مـدلول مطابقی آنها مخالف نیست و اطلاق متعلق دوامر در مورد اجتماع بـه نحـو عمـوم من وجه باشـند لغـو و ممتنـع نیست بلکه معقـول و عرفی است و محـذوری نـدارد و کـاشف از شـدت و تـأکد محبوبیت و مبادی است که مدلول التزامی و تابع آنها است و لازمه انطباق دو متعلق است و ظهور مسـتقلی نیست تا معارضی با اطلاق در مدلول مطابقی داشـته باشد یعنی لازمه اطلاق در دو متعلق تأکد در مبادی است و مقصود از تأکد نیز همین معناست نه این که دو مجعول اعتباری یک مجعول بشونـد و تـداخل در اسـباب شود تا خلاف اطلاق دو مـدلول مطابقی باشـد زیرا که تاکـد در امور اعتباری معقول نیست ولهـذا در موارد تاکـد متعلق هر دو امر اطلاق داشـته و لغویت یا محذوری در آن نیست و کاشف از تاکـد در محبوبیت و تعـدد ملاک است و تقییـد آنها به فرد دیگر لازم نیست بلکه خلاف اطلاق است و در حقیقت موارد تاکـد از باب تـداخل در مسببات است به لحاظ عالم حکم به معنای اعتبار و جعل که متعـدد است و از باب تـداخل در اسـباب است به لحاظ عالم مبادی حکم و این مقتضای اطلاق متعلق دو امر است. بنابراین تـداخل به نحو تاکـد در مورد عامین من وجه در متعلقات انحلالی اوامر طبق قاعده و مقتضای اطلاق در متعلق آنها است بر خلاف اطلاق امر واحد در دو شـرطیه و یـا انحلاـلی بودن آنها که مقتضـی اطلاق دو امر به عنوان واحـدی است و در نتیجه عـدم تـداخل در اسباب و مسببات و لزوم تکرار انبعاث، مقتضای قاعـده در آن جاری است و این نکته در موارد امر به دو عنوان جاری نیست حتی اگر متعلق آنها عموم من وجه باشد و حکم انحلالی باشد بلکه در آن تاکد مقتضای قاعده است .

و بـدین ترتیب بحث از تداخل اسـباب و مسـببات پایان می یابد و با خاتمه یافتن این بحث مبحث مفهوم شـرط نیز به پایان می رسد.

مفهوم وصف (۹۴/۰۸/۰۹)

.Your browser does not support the audio tag

مفهوم وصف

بحث در مفـاهیم بود و مفهوم شـرط تمام شـد و در اینجا وارد بحث از مفهوم وصف می شویم که آیا جمله وصـفیه مثل جمله شرطیه است و اگر گفت (اکرم العـالم العـادل) یعنی عـالم غیر عـادل واجب الا کرام نیست و مثـل این است که بگویـد (اکرم العالم ان کان عادلا) و یا این که نسبت به غیر عادل ساکت است مشهور این است که جمله وصفیه مفهوم ندارد برخلاف جمله شرطیه که مشـهور قائـل به مفهوم دار بودن آن هسـتند اما این که چرا مفهوم نـدارد، کلمات علماء مختلف است قبل از این که متعرض کلمات آن ها بشویم، باید چند نکته را توضیح داده تا که آن بیانات بیشتر قابل فهم شود.

۱ – نکته اول این است که جمله وصفیه بر انتفاء شخص حکم دلالت دارد و وصف در شخص حکمی که برای موصوف جعل شـده است دخیل می باشـد یعنی اگر عالم عادل نبود قطعا این وجوب اکرام شاملش نمی شـد و شـخص حکم منتفی بود چون ظهور جمله در این است که آن قید و وصف و عنوان در موضوع شـخص آن جعل اخذ شده و در آن دخیل است که در کلام آمـده است و این حکم برای فاقـد قیـد نیست و این ظهور اثباتی است و مقدمات حکمت و سـکوتی نیست یعنی مقتضای اخذ این قیـد در موضوع حکم اثباتاً آن است که در حکم ثبوتاً نیز دخیل است – اصاله التطابق بین اثبات و ثبوت – بله این نافی این نیست که یـک حکم دیگری هم باشـد غیر از این حکم و جعل دیگری هم باشـد یعنی سـنخ حکم را نفی نمی کنـد و مفهوم، نفی سنخ حکم است نه نفی هر حکم دیگری یعنی مفهوم، سالبه کلیه است و سالبه کلیه از اخذ قید و وصف استفاده نمی شود چنانچه بیان آن خواهـد آمـد ولیکن از اخذ قید فهمیده می شود که شـخص این حکم هم اطلاق ندارد و اگر قید نبود شـخص حکم نخواهـد بود ولذا می گوئیم این مفهوم نیست چون مفهوم نفی سـنخ حکم است ولیکن در اینجا بحث دیگری هست که نباید با مفهوم اشـتباه شود و آن این است که ظهور اثباتی که گفتیم اخذ وصف دلالت دارد بر این که شـخص این حکم مقید به آن وصـف است ، می شـود از آن مفهوم به نحو سـالبه جزئیه اسـتفاده کرد یعنی این گونه نیست که همه موارد عـالم واجب الاکرام باشـد و الا ذکر قیـد مـذکور لغو خواهـد بود و این بحث دیگری است که آیا می توان نفی فی الجمله و سالبه جزئیه را اسـتفاده کرد یـا خیر که این بحث احـترازیت قیـد است و بحث مهمی است ولی این مفهـوم نیست و مفهوم سـالبه کلیه است و بحث از آن نیز بعداً خواهد آمد.

ص: ۴۰

مسـاله دیگر هم باز نسـبت به انتفای شـخص حکم است که مفهوم نیست و آن این که جایی که وصف یا قیـد در یـک خطاب آمده است و در یک خطاب دیگر هم مطلق آن ذکر شده است مثل)اعتق رقبه(و)اعتق رقبه مومنه(، بحث می شود که معمولا فقهـا مطلق را بر مقیـد حمـل کرده انـد و خیـال شـده است که این هم یـک نوع مفهوم است و از دلیل مقیـد انتفاء مطلق به نحو

سالبه کلیه استفاده می شود ولی جوابش روشن است که حمل مطلق بر مقید از باب اخذ مفهوم در مقید نیست بلکه براساس نکته دیگری است زیرا که جائی فقها مطلق را بر مقید حمل می کنند که علم به وحدت مطلوب وجود داشته باشد و بدانند یک جعل و یک مطلوب بیشتر نیست که باید یا مطلق باشد و یا مقید پس این از باب مفهوم و دلالت جمله وصفیه بر سالبه کلیه نیست بلکه براساس یک نکته عقلی است که وقتی یک کفاره بیشتر واجب نبود عقلاً موضوع یا متعلق این مطلوب واحد نمی تواند دو چیز باشد و الاـ دو حکم می شود، بنابراین جائی که به وحدت حکم علم نداریم مطلق را قید نمی زنیم مانند موارد احکام انحلالی (اکرم الفقیه و اکرم العالم) و یا (ان ظاهرت فاعتق رقبه و ان افطرت فاعتق رقبه مومنه) اما در جائی که علم به وحدت حکم داریم که در متعلقات این گونه است و برای یک افطار یک کفاره بیشتر واجب نیست که یا عتق مطلق رقبه است و یا عتق رقبه مومنه است که وقتی این گونه شد عقلاً تنافی و تعارض بین این دو دلیل شکل می گیرد و این تعارض به جهت وحدت مطلوب است که از خارج و یا از خود خطابِ معلوم حاصل شده است و ربطی به دلالت قید بر مفهوم ندارد و چون می گویند ظهور قید در وحدت اقوی از ظهور اطلاقی است زیرا که ظهور اثباتی است نه سلبی لذا این را مقدم می دارند و مطلق را بر مقید حمل می کنند پس تنافی به جهت مفهوم داشتن جمله قیدیه یا وصفیه نیست و این دو نکته با مفهوم خلط نشود و هر قیدی در حکمی اخذ شود بر دخالت در شخص این حکم دلالت دارد ولی دلیل بر انتفا سنخ حکم نیست و حمل مطلق بر مقید نقض بر این مطلب نیست و استفاده سالبه جزئیه و احترازیت قیود هم نقض این مطلب نیست.

ص: ۴۱

۲ – نکته دوم در رابطه با مطلبی است که قبل از بحث مفهوم شرط گفته شد که گفتیم ثبوتا استفاده مفهوم یعنی سالبه کلیه از منطوق یک جمله، سه طریق دارد.

یک راه این بود که قید یا شرط قید مطلق افراد حکم باشد به نحو شمولی مثل این که بگوید کل وجوب های اکرام عالم مشروط است به عدالت و اطلاق در حکم به معنای مطلق الحصص حکم باشد و گفتیم که اگر چنین اطلاق شمولی در حکم جاری شود مفهوم از آن فهمیده می شود.

ولیکن همان جا گفتیم این راه و طریق، نه از جمله وصفیه قابل استفاده و نه از جمله شرطیه و اطلاق به معنای مطلق الحصص در موضوع قابل استفاده است نه در حکم یا محمول و لذا این راه را حذف می کنیم و دو راه دیگر می ماند .

راه دوم این است که مستفاد از مداليل لفظی جمله، سالبه کلیه است یعنی جمله ای که می گوئیم مفهوم دارد لفظا و تصوراً دلالت کند بر معنائی که مستلزم مفهوم و سالبه کلیه باشد که این دلالت بر مفهوم در حد دلالت تصوری باشد که اقوی الدلالات است و قبلا عرض کردیم که این راه دو نکته و دو رکن لازم دارد.

یکی این که از جمله شرطیه یا تقییدیه تعلیق یا توقف فهمیده شود که حکم معلق و متوقف است بر آن شرط یا قید و دیگر این که معلق هم سنخ حکم نه به معنای مطلق الحصص بلکه به معنای ذات طبیعت و صرف الوجود باشد که در این صورت بازهم مفهوم فهمیده می شود یعنی فهمیده می شود که معلق ذات طبیعت وجوب اکرام است و طبیعی وجوب اکرام عالم منوط است به عدالت که اگر این دو نکته تمام شد ثبوت هر حکم و جعل دیگری هم منافی است با تعلیق طبیعت بر آن قید و نشان می دهد طبیعت منوط به آن نیست و قبلاً این راه را در جمله شرطیه دنبال کردیم و گفتیم که این طریق متوقف بر این دو رکن است که اولاً: هئیت دال بر نسبت تعلیقیه یا توقفیه داشته باشد و ثانیاً در حکم – که طرف این نسبت تعلیقیه است – نیز اطلاق جاری شود و ذات طبیعت حکم معلق و منوط بر شرط باشد .

راه سوم اثبات مفهوم و سالبه کلیه است نه از باب اثبات تعلیق و توقف تا این که مدلول تصوری جمله بشود بلکه جمله شرطیه مثلاـ دال بر اصل لزوم است و بیش از این دلالت ندارد ولی به جهت یک برهان عقلی و یا نکته عرفی و عقلائی استفاده می کنیم که این قید یا شرط علت منحصره است که این دلالت لفظی نیست و لفظ تنها دلالت می کند بر این که آن وصف شرط یا قید است ولی نکته ای عرفی یا عقلی می گوید باید در صورت انتفای آن سنخ حکم هم منتفی باشد مانند استفاده از قاعده واحد در بحث مفهوم شرط که گذشت.

این سه راه که برای اثبات مفهوم استفاده می شد در بحث مفهوم شرط در مورد آنها مفصل بحث کردیم، حال باید دید آیا یکی از دو راه دوم و یا سوم در مفهوم وصف و جمله وصفیه قابل پیاده کردن است یا خیر؟

نکته سوم - که این نکته هم خیلی مهم است و قبلا هم در مقدمات مفهوم شرط به آن اشاره کردیم - آن است که میان جمله شرطیه و وصفیه یا لقبیه یک فرق اساسی موجود است از نظر معنی و مدلول وضعی جمله زیرا که جمله شرطیه مرکب از دو جمله تامه شرط و جزاء است که جزائش جمله حکمیه است و جزاء فی نفسه یک جمله تامه است و با شرط به جمله تامه دیگری که جمله شرط است ربط داده شده است و لذا گفته می شود که جمله شرطیه جمله کبری است یعنی مرکب از دو جمله شده است و این برخلاف جمله وصفیه و قیدیه است که یک جمله تامه است و وصف ، قید و لقب قید موضوع در این جمله واحده و نسبت تامه واحده است و به عبارت دیگر وصف قید موضوع نسبت حکمیه است و یک نسبت ناقصه است بر خلاف جمله شرطیه که شرط قید در موضوع نسبت حکمیه نیست زیرا معقول نیست گفته شود)اکرم العالم العادل اذا کان عادلاً(بلکه موضوع نسبت حکمیه در جمله شرطیه مطلق عالم است و این یک فرق روشنی است و فرق مدلولی است و همین هم منشا فرق بین این دو جمله شده است که جمله شرطیه مفهوم دار شده است حال همه جا یا در برخی از جاها به خلاف جمله وصفیه که یک جمله و یک نسبت تامه است و وصف، قید در طرف آن به نحو نسبت ناقصه است چون که بیش از یک نسبت تامه در آن نیست و به عبارت اخری وقتی جمله حکمیه تامه باشد و شرط، قید در آن نباشد اطلاق در نسبت حکمیه وجوب اکرام عالم جاری است و می توان این اطلاق را در طرف نسبت تعلیقیه جاری نمود و گفت که سنخ حکم معلق است بر شرط پس وقتی که شرط نیست سنخ حکم هم منتفی است و آن دو رکن در راه دوم در این جا تمام می شود ولی در جمله وصفیه اتفاق نمی افتد چون ما جمله حکمیه وجوب اکرام عالم بدون عدالت را نداریم تا اطلاق در آن نسبت به وصف قابل جریان باشد چنانکه به تفصیل خواهد آمد و پس از توضیح این سه نکته وارد توضیح تقریبات عدم مفهوم در جمله وصفیه می شویم.

ص: ۴۳

ادامه مفهوم وصف (۹۴/۰۸/۱۱)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در مفهوم وصف بود و عرض شد که وصف مفهوم ندارد و بیانات فنی آن هم گذشت و مشخص شد که حمل مطلق بر مقید در جائی است که وحدت مطلوب باشد و یا قاعده احترازیت قیود ربطی به مفهوم و استفاده انتفاء عند الانتفاء به نحو سالبه کلیه در جمله وصفیه ندارد آنچه که باقی مانده بیاناتی است که در کلمات برخی از بزرگان برای توضیح عدم مفهوم در جمله وصفیه آمده است که این جا تنها به سه بیان از آنها اشاره می کنیم .

۱ ــ یکی از این بیانات بیانی است که محقق عراقی(رحمه الله) (۱) آورده است برای توضیح و تبیین این که چرا جمله وصفیه مفهوم ندارد ولی جمله شرطیه مفهوم دارد کلام ایشان سه بخش دارد.

بخش اول این است که ایشان رکن اول از دو رکن مفهوم که استفاده علیت منحصره یا توقف باشد در جمله وصفیه را قبول می کند و می فرماید از این جهت مثل جمل شرطیه است به دلیل این که آقایان مطلق را بر مقید حمل می کنند و این مطلب بدین معناست که از دلیل تقیید می فهمند که این قید سبب منحصره است.

نکته دوم این است که ایشان می گوید حکم و محمول در جمله های وصفیه و لقبیه مهمل است نه مطلق و نه مقید است چون قضایا چه خبریه و چه انشائیه که یک نسبت تامه و یک نسبت حکمیه در آن است از نظر محمولات مهملند و از نظر عقد موضوعات در آنها اطلاق و تقیید جاری است اما محمولات آنها مهمل ملحوظ شده است و لذا سور قضیه را در منطق به لحاظ موضوع لحاظ می کنند و آن را به کلیه و جزئیه تقسیم می کنند نه محمول .

ص: ۴۴

۱- نهایه الافکار، ج۲، ص۴۹۹ و مقالات الاصول، ج۱، ص۴۱۲.

نکته سوم این است که نسبت حکمیه هر چند به لحاظ موضوعش مهمل است اما اگر این حکم منتسب به نسبت دیگری باشد مثل شرط می تواند نسبت به آن مطلق باشد که در این جمله در حقیقت دو نسبت داریم یکی نسبت اکرم به عالم و یک نسبت هم بین اکرم و شرط که (ان کان عادلاً) و این نسبت دیگر است و به لحاظ این نسبت دیگر اطلاق در حکم جاری می شود ولیکن به لحاظ موضوع خود آن حکم اطلاق جاری نیست و چون که این نسبت دیگر در جمله شرطیه موجود است ولذا اطلاق در حکم برای اثبات علت انحصاری شرط برای سنخ حکم جاری می شود و از آن مفهوم فهمیده می شود ولی در جمله وصفیه نسبت دیگری نیست و به عبارت دیگر در این جهت جمله شرطیه و وصفیه مشترک هستند که از هر دو علیت انحصاری استفاده می شود ولی فرقشان در این است که در شرطیه یک نسبت دیگری غیر از نسبت حکم به موضوعش موجود است و آن نسبت حکم به شرط است که به لحاظ آن اطلاق جاری است و سنخ حکم منتفی می شود که همان مفهوم و سالبه کلیه است و هر دو رکن مفهوم در جمله شرطیه تمام می شود اما در جمله وصفیه درست است که ما وصف و موصوف داریم و وقتی حکم بر موصوف بار شد، بر موصوف بماهو موصوف بار است نه بر ذات موصوف و لذا حکم با قید هم نسبتی پیدا

می کنـد ولی این نسـبت تحلیلی است و عرفی نیست و عرف وصف و موصوف را طرف یک نسـبت قرار می دهد و عرفا یک نسبت است و در این نسبت هم حکم مهمل لحاظ می شود نه مطلق ولهذا نمی توان از آن استفاده مفهوم کرد.

ص: ۴۵

این بیان ناقص است و نواقصش هم روشن است و هر سه نکته به شکلی که در بیان ایشان آمده قابل قبول نیست .

اما نکته اول قابل قبول نیست چون حمل مطلق بر مقید دلیل بر استفاده علیت قید نیست فضلاً از علیت انحصاری، بلکه این حمل از جهت نکته دیگری است که قبلاً به تفصیل شرح داده شد و ربطی به علیت انحصاری بودن وصف و قید ندارد .

نکته دوم ایشان که فرمود محمول و حکم مهمل لحاظ می شود این حرف هم درست نیست و اهمال در عالم ثبوت معقول نیست و محمول یا مطلق به معنای ذات طبیعت است و یا مقید، بله، مطلق نه به معنای مطلق الوجود و کل الحصص یا اول الوجود قرینه و لحاظ زائد می خواهد و این چنین اطلاقی در طرف محمول، نیست ولی اطلاق به معنای ذات الطبیعه در جمله خبری هست مثلاً ـ اگر گفت اکرام عالم واجب است این جا مطلق و ذات وجوب در محمول در نظر گرفته شده است ، ولی ثبوت ذات وجوب برای موضوع، ثبوت فرد دیگری از وجوب برای موضوع دیگر را نفی نمی کند; در جمله انشائی که حکم نسبت ارسالیه است حکم و نسبت ارسالیه مقید است به طرفش چون نسبت است و نسبت قائم به طرفین است و نسبت به موضوع وقیودش جزئی می شود و در آن اطلاق تمام نیست چون که متقوم به آن موضوع و قیودش است یعنی نسبت ارسالیه قائم به مرسل و مرسل الیه است و بدون آن نسبتی نیست و از این جهت مقید و مشخص حکم است .

اشکالات نکته سوم ایشان هم روشن است زیرا که اولاً: نسبت به موضوع که مقید و موصوف است اگر عرفا هم دو نسبت با حکم داشته باشد فرقی نمی کند زیرا اگر قائل هستید که حکم، نسبت به جزء اول از موضوع مهمل است ، نسبت به جزء دوم موضوع هم مهمل خواهد بود و ثانیاً: جریان اطلاق در حکم و نسبت حکمیه برای اثبات توقف یا تعلیق سنخ حکم بر شرط و یا قیدی، در صورتی است که جمله حکمیه طرف یک نسبت تامه دیگری قرار گیرد مانند نسبت تامه شرطیه _ که قبلاً گذشت نسبت ذهنی و تامه است _ اما نسبت حکم به قید موضوعش و با قید متعلقش و یا قید و ظرف زمانی خودش مانند (اکرم زیدا عند مجیئه) نسبت ناقصه است که قوام آن حکم و نسبت حکمیه است و نسبت تامه نیست تا در حکم اطلاق جاری شود و سنخ حکم منوط و مشروط به آن وصف شود .

بنابراین نسبت بین حکم و وصف حتی اگر عرفی و دو نسبت بوده و غیر از نسبت به موصوف باشد چون نسبت ناقصه است در قوام شخص آن حکم دخیل است و نمی شود اطلاق در حکم به لحاظ آن جاری کرد .

۲ _ مرحوم میرزا(رحمه الله)(۱) در این جا بیان دیگری دارد و ایشان فرموده است اگر وصف قید موضوع یا متعلق حکم باشد نمی تواند مفهوم داشته باشد چون قید موضوع و متعلق شدن معنایش این است که مجموع این موصوف و وصف موضوع یا متعلق است و تقیید موجب تحصیص و مفهوم افرادی است و یک حصه خاصه درست می کند درست است که به تحلیل یک قید داریم و یک مقید و یک نسبت تقییدیه ولی در نتیجه یک مفهوم مقید واحدی درست می شود که یک مفهوم است و مفهوم افرادی است و این مفهوم افرادی شده موضوع حکم یا متعلق حکم است و اگر این مفهوم داشته باشد باید بگوئیم هر موضوعی مفهوم دارد و باید قائل شویم که لقب هم دارای مفهوم است و این بیّن البطلان است و کسی به چنین ادعایی ملتزم نمی شود که اگر حکمی روی موضوعی رفت آن حکم روی موضوع دیگری نمی رود پس چون بازگشت وصف به یک مفهوم مقید است انتفا موضوع مفهوم نخواهد داشت.

۱- فوائد الاصول، ج۲، ص۵۰۲.

اما اگر قید به حکم بر گردد و بخواهد بگوید این وجوب این قید را داراست نه این که این را در موضوع وجوب و یا متعلق آن اخذ کند بلکه بگوید این وجوب مقید است، که در جمله شرطیه این گونه است و شرط قید موضوع و متعلق نیست و قید خود نسبت حکمیه است در این صورت مفهوم خواهد داشت زیرا که مقید با انتفاء قیدش منتفی می شود ولو با تمسک به اطلاق «اوئی» و «واوی» در آن ــ که در مفهوم شرط گذشت ــ و در ذیل می فرماید که اگر از خارج قرینه ای داشتیم که وصفی قید و سبب یا علت حکم است آن جا می توانیم مفهوم استفاده کنیم ولی وصف معمولا قید موضوع یا متعلق است و لذا معمولاً جمله وصفیه مفهوم ندارد .

پاسخ این بیان هم از ما سبق روشن شد این که گفته شد که اگر وصف قید حکم باشد مفهوم دارد و اگر قید حکم نباشد مفهوم ندارد درست نیست و اگر قید حکم هم باشد بازهم مفهوم ندارد مثل (اکرم زیداً عند مجیئه) که از نظر ادبی ظرف حکم است و وجوب به زمان مقید شده است ولی باز هم مفهوم ندارد چون ملاک مفهوم داشتن آن دو رکن است که گذشت یکی این که جمله دال بر نسبت توقفیه و تعلیقیه باشد و دیگری این که اطلاق در نسبت حکمیه جاری شود و این جایی است که آن نسبت حکمیه طرف یک نسبت تامه توقفیه قرار بگیرد و در جمله وصفیه اگر وصف قید حکم هم باشد بالاخره نسبت ناقصه است و تامه نیست و نسبت ناقصه تحصیصیه است و هیچ کدام از دو رکن در آن تمام نمی شود یعنی نه نسبت تامه توقفیه در کار است و نه در حکم، اطلاق جاری است تا سنخ حکم بر آن وصف معلق شود و این دو رکن جمله شرطیه قابل حصول است که نسبت تامه حکمیه جمله جزاء طرف نسبت تامه تعلیقیه یا توقفیه با شرط قرار می گیرد ولهذا می توان در آن اطلاق به معنای سنخ حکم جاری کرده و انتفاء سنخ را عندالانتفاء ثابت نمود و این دو رکن جا پیدا می کند و هیچکدام از این دو رکن در جمله وصفیه موجود نیست حتی اگر وصف قید حکم باشد چون باز هم یک نسبت ناقصه است و انتفائش موجب انتفاء شخص آن حکم است پس این بیان هم تمام نیست که اگر قیدی راجع به حکم و قید آن باشد مفهوم درست می شود بلکه میزان و ضابطه آن است که نسبت حکم با موضوعش تمام شود و این نسبت حکمیه طرف یک نسبت تامه دیگری ــ توقفیه یا تعلیقیه ــ قرار بگیرد همانگونه که مفصلاً گذشت.

آنچه ایشان در ذیل کلامشان گفته اند که اگر از خارج علیت و قیدیت وصف برای حکم فهمیده شود همین نکته برای مفهوم کافی است و برخی اضافه کرده اند که باید به نحو انحصاریت باشد باز هم کافی نیست چون قیدیت انحصاری برای شخص آن حکم است نه سنخ حکم و اطلاق در حکم به لحاظ قیود ناقصه ، جاری نیست و این بیانات به جهت عدم توجه به آن دو رکن و ضابطه فنی مفهوم است.

ادامه مفهوم وصف ۲ (۹۴/۰۸/۱۲)

.Your browser does not support the audio tag

ـ بیان محقق اصفهانی(رحمه الله)(۱)

عرض شد که مرحوم اصفهانی(رحمه الله) بیان سومی هم در این جا دارد و کلام ایشان دارای سه مقدمه و یا سه بخش دارد .

۱ ـ بخش اول می فرماید که ظاهر قضیه وصفیه این است که وصف در حکم دخیل است و قیود ظهور در احترازیت دارند و در حکم دخیل است ولو شخص حکم .

۲ ـ ظهور جمله وصفیه در این که وصف بخصوصیته در حکم دخیل است نه عنوان دیگر و یا جامع میان آن و وصف دیگری مثلا عدالت به خصوصیه در وجوب اکرام در مثال (اکرم العالم العادل) دخیل است .

۳ ـ ظهور سوم این است که می شود در حکم به لحاظ وصف اطلاق جاری کرد و گفت سنخ حکم مقید است به این وصف.

سپس می گویند اگر این جا وجوب دیگری برای عالم، مثلاً به جهت کریم بودن باشد چنانچه آن وصف دیگر بخصوصیته هم دخیل باشد و عدالت هم بخصوصیته دخیل باشد در این صورت لازم می آید صدور حکم وجوب اکرام العالم که واحد بالنوع است از دو موثر متباین با هم که این مطلب خلاف قانون (الواحد بالنوع لا یصدر الا عن واحد بالنوع) است و اگر بگوئیم جامع موثر است خلاف ظهور دوم است و اگر بگوئیم اصلا عدالت تاثیر ندارد خلاف ظهور اول است و بعد می گوید ما این وجه را قبول نداریم چون ما قانون واحد را در واحد شخصی قبول داریم ولی در واحد بالنوع قبول نداریم و کسی که قائل به آن است مثل مرحوم آخوند(رحمه الله)باید این بیان را قبول کند و قائل به مفهوم وصف شود.

۱- نهایه الدرایه(ط جدید)، ج۲، ص۴۳۵.

در این جا در حقیقت یک خلطی شده است و لذا شهید صدر(رحمه الله)(۱)فرموده این کلام ایشان دو بیان است که با هم خلط شده است زیرا که اگر بخواهیم از قاعده عقلی واحد بالنوع استفاده کنیم نیاز به استظهار سوم دیگر نداریم که سنخ حکم را با اطلاق اثبات کنیم بلکه کافی است که ظاهر جمله وصفیه این باشد که وصف در شخص حکم دخیل باشد زیرا که اگر

وصف دیگری در شخص دیگری از آن حکم دخیل باشد خلاف قاعده (الواحد بالنوع لایصدر الا من الواحد بالنوع) است چون همان طور که این وجوب اکرام عالم است آن هم وجوب اکرام عالم است و اگر وصف را بر جامع حمل کنیم خلاف ظهور دوم است پس نیاز به ظهور سوم و اثبات سنخ حکم نداریم و لذا شهید صدر(رحمه الله)می فرماید: می توان این بیان را به دو بیان برگرداند .

۱ _ یک بیان اثبات مفهوم در مرحله مدلول تصدیقی و یا برهان الواحد که گفتیم نیاز به ظهور سوم نداریم و یک دلالت تصدیقی می شود .

شهید صدر(رحمه الله) پاسخ می دهد که همانند این مطلب در باب شرطیت هم گذشت که جواب دادیم که قاعده واحد چه بالنوع و چه بالشخص در احکام جاری نیست چون مقصود از اثر صادر و معلول در این جا چیست اگر مقصود جعل حکم و اعتبار باشد و این که دو موثر و دو علت نمی تواند داشته باشد قبلًا گفتیم که جعل و اعتبار فعل اختیاری جاعل است و او قادر است جعل کند و می تواند جعل نکند یعنی در جعل و عدم آن مجبور نیست و اوصاف و شروط قیود در متعلق جعلش است که چه چیز را شرط بداند و چه چیز را شرط نداند و شرط و وصف به معنای علت و موثر در جعل و اعتبار مولی نیست و جعل فعل مباشر جاعل است و بخواهد جعل می کند و اگر بخواهد جعل نمی کند البته داعی و غرضی دارد ولیکن آنها علت جعل نمی باشند و اگر مقصود از اثر حکم فعلی به معنای مجعول باشد نسبت به آن هم قبلاًـ گفتیم که مجعول چیزی غیر از جعل نیست و امر تصدیقی نیست بلکه امر تصوری و انطباق جعل بر خارج است و یک امر وهمی و لحاظی است و تطبیق جعل بر خارج است .

ص: ۵۰

۱- بحوث فی علم الاصول، ج۲، ص۱۹۹.

اگر مقصود ملاـک جعل است که ممکن است یک امر تکوینی باشـد و نسبت به ملاک هم ممکن است وصف و قیـد در آن دخیـل باشـد ولیکن ملاکـات احکـام اولاًـ: لاـزم نیست امور تکوینی باشـند و ممکن است امور اعتبـاری باشـند و ثانیاً: اگر هم ملاک امر تکوینی باشد و وصف یا قید در آن دخیل و مؤثر باشد و مثلاً اکرام عالم عادل یک ملاک داشته باشد و اکرام عالم کریم ملاـک دیگری داشـته باشـد و مولی در هر دو، وجوب اکرام قرار دهـد که این نحو امتناعی نـدارد بلکه همواره واقع می شود و به عبـارت دیگر تعـدد یـک نوع جعـل و حکم نیـازی به وحـدت نوعی ملاـک آنهـا نـدارد و این واضـح است بنابراین تمسک به قاعده الوحد بالنوع اگر هم فی نفسه در تکوینیات صحیح باشد در احکام صحیح نمی باشد.

۲ ــ تقریب دوم تقریبی است که در آن قاعـده واحـد را حـذف کنیم و به خود آن سه اسـتظهار اکتفـا کنیم که بیـانی می شود شـبیه بیـان مرحوم میرزا(رحمه الله) (۱)کـه ظهـور جمله وصـفیه در این است که قیـد، ثبوتـاً در حکم دخیـل است و آن چه که دخیل است به خصوصـیته دخیل است نه به جامع بین آن و وصف یا قید دیگری و در خطاب و حکم هم اطلاق جاری کنیم و بگوئیم سـنخ حکم مقیـد به آن وصف است که بـا انتفـای آن طبیعی وجوب اکرام منتفی می شود و این بیـان شبیه بیان مرحوم میرزا(رحمه الله) است منتها بیان مرحوم میرزا(رحمه الله)دقیق تر است که گفته قید باید قید حکم باشد نه موضوع یا متعلق .

ص: ۵۱

۱- فوائد الاصول، ج۲، ص۵۰۲.

جواب این بیان هم روشن است زیرا که اولاً: اگر مقصود از سنخ حکم اطلاق شمولی حکم است که قبلا گفتیم این اطلاق در شرطیه هم نیست تا چه رسد به جمله وصفیه و اگر مقصود ذات طبیعت و صرف وجوب اکرام است انتفای قید طبیعت به نحو صرف الوجود موجب انتفای جامع وجوب نیست مگر با برهانی علیت انحصاری و یا با دلالتی نسبت تعلیقیه و یا توقفیه ثابت شود پس باید برای مفهوم نسبت تعلیقیه یا علیت انحصاری هم استفاده شود تا مفهوم درست شود و این همان فقدان رکن اول مفهوم است و ثانیاً: اگر نسبت تعلیقیه هم فرض شود از نسبت وصفیه استفاده می شود ـ که نمی شود ـ و یا بگوئیم نسبت تقییدیه هم کافی است و نسبت تعلیقیه نمی خواهیم همانگونه که مرحوم میرزا(رحمه الله)به اطلاق اوئی و واوی اکتفا می کرد ولی رکن دوم هم در اینجا نیست و در حکم جمله وصفیه و قیود ناقصه نسبت به آنها اطلاق جاری نیست و رکن دوم را هم در جمله وصفیه و قیود ناقصه نداریم به همان معنائی که گفتیم که اجرای اطلاق در حکم زمانی است که آن حکم با موضوع و قیودش تمام شده باشد و بتواند طرف یک نسبت تامه قرار گیرد مانند جمله جزاء در شرطیه و ارکان داخل نسبت حکمیه تمام شده باشد زیرا که قوام نسبت حکمیه به موضوع و قیود و متعلقاتش و این اطلاق در جائی است که قید، قید ناقص حکم نباشد و ارتباطش با قید به نحو نسبت تامه باشد همانگونه که در جمله شرطیه است نه حملیه چه وصف قید متعلق یا موضوعش باشد و چه قید خود حکم باشد.

بنابراین اشکال دوم هم این است که مقدمه سوم تمام نیست و اگر علیت انحصاری هم نخواهیم رکن دوم ــ که اطلاق و اثبات سنخ حکم است ــ موجود نیست .

اشکال سومی را هم شهید صدر(رحمه الله)کرده اند و ایشان فرموده اند در استفاده از ظهورات سه گانه یک تناقضی هست زیرا که ظهور اول که گفته قید در احترازیت ظهور دارد این یک ظهور تصدیقی است یعنی از این کشف می کنیم این قید ثبوتا هم در حکم دخیل است و مدلول تصدیقی حکم جزئی است که دیگر ظهور سوم و اطلاق در آن جاری نخواهد شد.

بله، اگر مانند تقریب مرحوم میرزا(رحمه الله) و صف را قید در مدلول تصوری حکم قرار دهیم دیگر این اشکال وارد نخواهد بود.

بدین ترتیب بحث مفهوم وصف به پایان می رسد و نکته اصلی این است که وصف چه قید موضوع و چه متعلق و چه حکم باشد چون یک نسبت ناقصه است و داخل در قوام نسبت حکمیه است انتفائش موجب انتفای شخص آن نسبت حکمیه است نه مفهوم که انتفاء سنخ حکم و به نحو سالبه کلیه است و همچنین مشخص شد که بحث احترازیت صحیح است و همچنین جائی که وحدت حکم و مطلوب باشد تنافی بین حکم مطلق و مقید درست می شود و لذا مطلق بر مقید حمل می شود ولی هیچ کدام از این ها مفهوم نیست و همین ها باعث خلط شده است .

مفهوم غایت (۹۴/۰۸/۱۶)

.Your browser does not support the audio tag

بحث بعدی ما بحث مفهوم غایت است ادوات غایت مثل (حتی) و (الی) مثل (اتموا الصیام الی اللیل) ، (کل شی حلال حتی تعرف انه حرام) و غیره، اینها غایاتی است که برای احکام قرار گرفته است و مورد بحث قرار گرفته که آیا مفهوم دارد یا خیر؟

ص: ۵۳

مشهور اصولیون تفصیل داده اند که غایت، گاهی غایت موضوع است و گاهی متعلق و گاهی غایت برای خود حکم است اگر غایت موضوع حکم بود مثل این جمله(سر من الکوفه الی البصره) یا (اغسلوا ایدیکم الی المرافق و امسحوا ارجلکم الی الکعبین) که این ها موضوع وجوب غسل هستند در چنین مواردی قید موضوع می شود و مفهوم ندارد و در مقام تحدید موضوع است و می خواهد بگوید مقدار مسافت و یا مغسول و ممسوح چه قدر است و مثل باقی قیود موضوع می شود همچنین اگر به متعلق برگشت کند مثل (اتموا الصیام الی اللیل) که صوم و امساک شما تا شب می باشد و این جا هم قید متعلق است و مثل (اعتق رقبه مومنه) است که مفهوم ندارد و این حصه واجب است. اما گر غایت برای حکم بود نه موضوع و یا متعلق ، در این صورت گفته اند که مفهوم دارد مثلا اگر گفت (صم حتی تصبح شیخا) که این زمان شیخوخت زمان وجوب صوم است که بیان می کند تا چه زمان واجب است و یا (یحرم الخمر الی ان تضطر الیه) یا (کل شی لک حلال حتی تعرف انه حرام) که غایت حلیت است در این صورت غایت به خود حکم بر می گردد که در کل شیء حلال جمله حکمیه با مفهوم اسمی بیان شده است و در (صم حتی تصبح شیخا) غایت جمله انشائیه قرار گرفته است و می گوید این امر و وجوب تا آن موقع است و

این نوع سوم که غـایت برای حکم است یک نوع جمله انشائیه است و با معنای حرفی بیان شـده است و یک وقت جمله خبریه و به نحو معنای اسـمی است و فرقی نـدارد و هر جا غایت غایت حکم شد نه غایت متعلق یا موضوع در آن جا مفهوم دارد زیرا که معنـای غـایت همین است که حکم منتفی می شود. مرحوم آقـای خوئی(رحمه الله) در این جا بحث را در دو قسـمت کرده است و گفته یـک بحث ثبوتی است که همـان تفصـیلی که مشـهور گفته انـد درست است و یـک بحث اثباتی است که غایت کجا به حکم بر می گردد به موضوع یا متعلق حکم و می فرمایـد که غایت و وصف و شـرط با هم فرق دارند، شـرط در جمله شرطیه همیشه قید حکم است چون حکم در جزا تمام شده و مسـتقل است و شـرط به جمله جزا بر می گردد که نسبت حکمیه است و وصف معمولاً ـ وصف و قیـد موضوع است ولیکن غـایت بین این دو تا است و می توانـد غایت حکم باشـد و می تواند غـایت موضوع یـا متعلق باشـد و ادوات غـایت با ادوات وصف و توصـیف فرق می کنـد چون توصـیف برای موصوف است و نسـبت حکمیه توصـیف نمی شود پس از نظر عالم اثبات و ادبیات عرب، وصف یا به مفهوم موضوع یا به متعلق بر می گردد و شرط هم همیشه به حکم در جمله جزا که نسـبت حکمیه است بر می گردد و شـرط حکم می شود ولیکن غایت بین این دو تا است و هم می تواند غایت موضوع و متعلق قرار گیرد و هم می تواند غایت حکم و نسبت حکمیه قرار گیرد.

ایشان یک بحث اثباتی را در اینجا شروع می کند و بیاناتی را در این رابطه اضافه می کند و می فرماید که اگر قرینه ای باشد که غایت مربوط به موضوع یا متعلق است روشن است مثل (اغسلوا ایدیکم الی المرافق) که غایت برای مقدار مغسول از دست است و غایت وجوب وضو نیست و غایت دست است و جائی که قرینه ای نباشد اگر جمله حکمیه ما انشائی باشد مثل (صم الی اللیل) از آنجا که غایت هم یک قید است و یک مغیی می خواهد ظاهر جمله انشائیه این است که غایت از برای فعل است که متعلق نسبت ارسالیه قرار گرفته است و آن صیام است زیرا که امر یک متعلقی دارد که آن صوم است و الی اللیل به فعل بر می گردد مثل (صل فی المسجد) که فی المسجد به صلاه بر می گردد نه به وجوب و این جا هم معنایش آن است که صوم الی اللیل واجب است اما اگر جمله اسمیه بود و نسبت و یا معنای حرفی نبود، و حکم به نحو معنای اسمی افاده شده بود و خود حکم معنای اسمی و قابل تقیید به غایت بود مثل این که در جائی بگوید (الامساک واجب الی اللیل) یا (الخمر حرام الی ان تضطر الیه) که حکم به حرمت به صورت معنای اسمی بیان شد نه معنای حرفی، ایشان در این جا می فرماید که اگر جمله اسمیه در اینگونه موارد چنانچه متعلق حکم ذکر نشده باشد و مقدر باشد در این نکته ظهور دارد که غایت برای حکم است نه متعلق مثل (یحرم الخمر الی ان یضطرالیه) چون متعلق حرمت مقدر است و نگفته شرب الخمر حرام و برگرداندن قید به مقدر خلاف ظاهر است و می شود قید حرمت باشد و لذا فرموده، از این می فهمیم که قید حرمت است ولی اگر جائی گفت (شرب الخمر حرام الی ان تضطر الیه) و یا (الصوم واجب الی اللیل) ممکن است به هر دو برگردد ولهذا مجمل می شود خلاصه ایشان بیشتر وارد بحث اثباتی شده است و در بحث ثبوتی با مشهور موافقت کرده است که هر جا غایت برگشت به حکم داشت غایت مفهوم دارد در صورتی که اشکال اصلی که به مطلب مشهور وارد است و در همان بحث ثبوتی است که چگونه قائل به مفهوم شده اند با این که مفهوم داشتن به گونه ای که از مدلول تصوری مفهوم فهمیده شود ــ که راه اول بود نه راه دوم که به مدلول تصدیقی و برهان الواحد و امثال آن برگشت دارد ــ این جا جایش نیست و کسی در اینجا قائل نیست و این راه اول دو رکن لازم داشت. یکی این که بر انتفا حکم با حصول غایت استفاده کنند که این مقدار را غایت بر آن دلالت دارد و معنای غایت این است که آن منتهای حکم است و دیگری رکن دوم است که آن چه که باید منتفی شود باید سنخ حکم و مطلق حکم باشد نه شخص آن حکم و جعل پس تنها دلالت غایت بر انتها و حکم برای مفهوم و سالبه کلیه کافی نیست و باید اثبات شود که آن چه که منتفی می شود سنخ و مطلق حکم است اما اگر فقط شخص آن حکم منتفی باشد مفهوم نیست و انتفا سنخ حکم ــ که رکن دوم مفهوم است ــ نیازمند آن است که در حکم اطلاق جاری شود و این اطلاق وقتی جاری می شود که نسبت حکمیه تمام شده باشد با قطع نظر از آن قید یا غایت و آن نسبت حکمیه طرف این قید یا وصف در یک نسبت تامه ای قرار گیرد تا بشود در آن اطلاق جاری کرد اما اگر نسبتی که میان حکم و قید است نسبت ناقصه باشد چون که نسبت ناقصه مقوم نسبت حکمیه بوده در آن حکم اطلاق جاری نمی شود چون قبل از تکمیل حکم است و محصص آن است و آن اطلاقی که سنخ حکم را معلق یا مقید به چیزی می کند جایی است که جمله حکمیه تمام شده باشد و طرف یک نسبت تامه ای مانند نسبت شرطیه (تعلیقیه یا توقفیّه یا تقدیریه) باشد ولذا وقتی می گوید (صم حتی تصبح شیخا) این منافات ندارد با این که یک وجوب صومی هم باشد اگر شیخ شد به جهت دیگری مثلاً (صم لداء المعده) که بر او واجب باشد و این را نفی نمی کند و تنها صومی که بر هر مکلفی قرار داده شده است مغیی شده به (حتی تصبح شیخا) مخصوصا اگر گفت (صم شهر رمضان حتی تصبح شیخا) که ممکن است یک صوم دیگری غیر از صوم شهر رمضان بر شیخ واجب شود و آن را نفی نمی کند و انتفاء شخص حکم در هر وصف و قیدی هم همین گونه است این مساله با این توضیح خیلی روشن است ولی می شود برای آن منبه وجدانی و تحلیلی برهانی هم ذکر کرد .

در اینجا دو نکته ذکر شد یعنی این که برای این که سنخ حکم را نفی کنیم تا مفهوم و سالبه کلیه به دست بیاید نیاز داریم که حکم طرف نسبت تامه باشد و اگر نسبت ناقصه بود اطلاق جاری نمی شود این متضمن دو نکته است یکی این که نسبت غائیه ناقصه است و یکی این که جائی که نسبت ناقصه است اطلاق جاری نمی شود این دو نکته را در این جا شرح می دهیم. اما این که غایت نسبت ناقصه است این هم وجدانی است و هم تحلیل برهانی دارد وجدانیتش روشن است که ادوات غایت هم مثل باقی حدود و قیود شی است و لذا به تنهائی یصح السکوت علیها نیست مثلاً (السیر الی الکوفه) یصح السکوت علیها نیست. برهانی هم می شود بر آن اقامه کرد از براهین تحلیلی که در باب نسب و معانی حرفیه و ناقصه گذشت و در آنجا گفته شد که فرق بین نسب ناقصه و تامه در چیست و شهید صدر(رحمه الله)در آنجا فرمود که هر نسبتی که در خارج از ذهن موجود باشد در ذهن که می آید ناقصه می شود مثل ظرفییت، فوقیت ، تحتیت و غایت هم از این قبیل است و به شکل مفهوم وجدانی انفرادی مقید و محصّص به ذهن می آید نه به شکل نسبت حقیقی میان دو مفهوم در ذهن که این محال است بلکه یک مفهوم محصص و مقید می شود و در ذهن نسبت بودنش تحلیلی است و مفهوم وحدانی مقید و محصص است البته وقتی آن را تحلیل کرده و متصور آن مفهوم را نگاه می کنیم می بینیم که از ذات مقید و قید و تقید تشکیل شده است ولیکن در یک مفهوم مقید است و لذا یصح السکوت علیها هم نیست پس نسبی که در واقع وجود دارد این نسب ناقصه است و در ذهن تحلیلیه است. نوع دیگر نسبت واقعی در ذهن است که در خارج نیست و ظرفش در ذهن است و ربط حقیقی در عالم ذهن بین دو مفهوم است و ذهن این دو را به هم ربط می دهد مثل نسبت حملیه و انشائیه که نسبت حملیه در خارج نیست و دو تا شی در خارج نیست یکی انسان و یکی حیوان بر یک موجود است که هم انسان است و هم حیوان در مثال (الانسان حیوان ناطق) ولی در ذهن دو مفهوم مستقل و ربط حقیقی ذهنی میان آنها است لیکن در خارج این گونه نیست این نسبت فقط در عالم ذهن است و بین مفهوم انسان و مفهوم حیوان ناطق که در عالم ذهن است یک ربطی ذهنی حقیقی که همان نسبت تامه حملی است برقرار می شود و هیچ کدام از دو مفهوم را هم به دیگری مقید نمی کند بلکه هر دو مفهوم بر استقلال و اطلاق خود باقی است و این دو را در یک مصداق خارجی فانی می کند و این همان نسبت ذهنی حملی یا تصادقی است و نسبت واقعی و حقیقی در ذهن است و این را نسبت تامه می گویند و برخی از اقسامش یصح السکوت علیها است مثل اخبار و انشاء و برخی هم لا یصح السکوت علیها است که تفصیل آن در مباحث نسبت ناقصه و تامه گذشت طبق آن تحلیل، در اینجا یک برهان می شود بر این که نسبت غائیه نسبت ناقصه است چون انتها و غائیت حد خارجی شیء و در خارج است مانند ظرفیت و ابتدائیت .

نکته دوم هم وجدانی است یعنی وجدانا چیزی که طرف نسبت ناقصه است در آن اطلاق جاری نمی شود و همیشه اطلاق در اطراف نسبت تامه مثل موضوع با محمول در جمله حملیه و یا جمله جزاء در جمله شرطیه جاری می شود ولذا اگر بگوییم (وجوب الصوم مشروط بعدم الشیخوخه) می شود و در وجوب صوم اطلاق جاری کرد که هر وجوب صومی مشروط به آن است زیرا که موضوع در نسبت تامه قرار گرفته است و اما اگر بگوییم (وجوب الصوم المشروط بعدم الشیخوخه ثابت) اطلاق در وجوب صوم نسبت به تقیید به شیخوخت جاری نمی شود بلکه وجوب صوم مقید شده فی نفسه به عدم شیخوخت ثابت است اما آن کدام است اطلاق در وجوب نسبت به آن جاری نمی شود و این وجدانی و واضح است و برهانش هم این است که اطلاق یعنی نفی قید و این نکته مطلق آن مفهوم و طبیعت مراد است در جائی است که آن مفهوم طرف یک نسبت تامه ای قرار بگیرد اما جائی که نسبت ناقصه است، نسبت ناقصه مفهوم وحدانی است و ذات مقید در آن مستقل نیست لذا معنی ندارد در آن اطلاق جاری کنید. پس هر دو نکته ذکر شده هم وجدانی است و هم برهانی بنابراین جمله غائیه هم مثل جمله وصفیه است و غایت مانند قید وصف است بلکه مراد ما از وصف و قید معنای اعم است که غایت را هم در بر می گیرد و آن جا هم مرحوم میرزا(رحمه الله)گفت که اگر وصف قید حکم باشد مفهوم دارد و ما نیز همین ایراد را ذکر نمودیم. مواردی که تخیل شده است غایت مفهوم دارد مثل (کل شی لک حلال حتی تعرف الحرام) این مفهوم نیست بلکه از باب قرینه و نکته عقلی و امثال آن است زیرا که با علم به حرمت دیگر حلیت ممتنع است لهذا همه حلیتها رفع می شود و نمی شود با حرمت جعل هیچ حلیتی موجود باشد ولذا اگر این گونه بود که (هذا حلال الی ان تطلع الشمس) شخص آن حلیت رفع می شود نه بیشتر ولذا ممکن است حلیت دیگری هم بعد از طلوع آفتاب به جهت دیگری جعل شود و همچنین مثال (کلوا و اشربوا حتی یتبین لکم الخیط الابیض) می خواهد مبدا وجوب صوم را بیان کند که باید از طلوع شمس باشد و با حلیت اکل جمع نمی شود و این، مفهوم را افاده نمی کند و این ها مفهوم نیست. البته جمله غائیه هم مثل جمله وصفیه نکته احترازیت را دارد که اگر سنخ آن حکم مغیی به آن غایت در همه حالات و شرایط بعد از تحقق غایت باشد ، غایت لغو است و این همان احترازیت قیود است بنابراین غایت هم مانند سایر قیود است و مثل وصف است و که دلالت بر سالبه کلیه ندارد .

در ذیل بحث مفهوم غایت(۹۴/۰۸/۱۸)

.Your browser does not support the audio tag

در ذیل بحث مفهوم غایت آقایان بحث دیگری کرده انـد که مربوط به منطوق است که آیا ظهور جملاتی که غایت در آن ها ذکر شـده است این است که غـایت داخـل در مغیی است یا خارج از مغیی است مثلاً وقتی می گویـد (اتموا الصـیام الی اللیل) غـایت داخـل در مغیی است یـا خـارج البته اگر جائی که غایت اجزا نداشـته باشـدماننـد مرفق در (اغسـلو ایـدکم الی المرافق) روشن است اما جائی که اجزاء داشـته باشد مانند لیل در (اتموا الصیام الی اللیل) یا که اجزاء دارد یا (انتظر الی یوم الجمعه) که یوم الجمعه اجزاء دارد مقصود چیست آیا یوم جمعه را هم باید منتظر باشد یا خیر و یا (سـر الی البصـره) بدان معناست که باید داخل در بصره هم بشود یا خیر؟ و یا در قرائت القرآن الی الجزء العاشر یعنی جزء العاشر را هم خوانده یا تا اولش خوانده است خلاصه آیا غایت در این قبیل موارد در مغیی داخل است یا خیر البته در مثل (اتموا الصیام الی اللیل) خیلی روشن است که لیل خـارج است و لازم نیست باشـد و این جا خارج از مغیی است و مقصود تا اول اللیل است ولی در موارد دیگر تفصـیلاتی داده شـده است برخی مثل مرحوم میرزا(رحمه الله)بین ادوات غایت (حتی) و (الی) تفصـیل داده انـد و گفته اند در (اکلت السـمکه حتی راسـها) حتی ظهور دارد که مـدخولش داخل در مغیی است اما (الی) ظهور دارد در این که غایت خارج است البته از این مطلب جـواب داده انـد که این (حـتی) عـاطفه است و (حـتی) غـایت نیست و ماننـد (جـاء القوم حـتی حمـارهم) است و برخی تفصیل داده اند که اگر غایت از جنس مغیی باشد داخل است و اگر جنس مغیی نباشد داخل نیست.

ص: ۵۸

برخی از اعلام گفته انـد که ظـاهر غـایت این است که انتهـای مغیی است و ظـاهر اولی انتها بودن این است که بمجرد صـدق جزئی از غـایت مغیـا تمـام شـده و منتهی شـده است لهـذا مقتضـای اصل اولی جمله خروج غایت از مغیا است ولیکن برخی از جاها قرائنی است که اقتضا می کنـد که غایت داخل در مغیی باشد و این مطلب قابل قبول است و مطابق با وجدان لغوی اسـت مثلاً وقتی می گویـد (قرأت القرآن الی الجزء العاشر) در این جا چون عدد را لحاظ کرده است و می خواسـته مقدار عددی را از اجزاء قرآن کـه خوانـده ذکر بکنـد ایـن قرینـه می شـود کـه جزء ده را هم خوانـده است و همچنین در مثـال (انتظر الی یـوم الجمعه) می خواسـته بگویـد تـا آخر مـدت و غـایت یعنی روز جمعه انتظـار بکشـد و این قرینه است که در این مورد غایت در مغیی داخـل است پس اگر این چنین قرائنی نباشـد ظـاهر اطلاـق غـایت همـان است که عرض شـد یعنی بمجرد این که غـایت صـدق کنـد و اولین جزاء آن محقق شود انتهـای مغیـا است و به عبارت دیگر مقتضای اطلاق آن است که صـرف وجود غایت انتهـاء مغیـاء است و لازم نیست که همه اجزائش صـدق کنـد و فرقی نمی کنـد که غایت موضوع باشـد و یا غایت حکم باشـد بنابراین مطلبی را که برخی از اعلام گفته اند مطلب قابل قبول است.

مفهوم استثناء:

در اسـتثنا هم بحث شده است که آیا اسـتثناء هم مفهوم دارد یا خیر؟ اسـتثنا بر دو قسم است یعنی گاهی ادوات اسـتثناء وصـف برای موضوع یـا متعلق است و اسـتثنا از نسـبت حکمیه نیست مثـل (اکرم العـالم غیر الفـاسق) که غیر الفـاسق که اسـتثناء به نحو

مفهوم اسـمی است و وصف عـالم است و یـا مثـال (لو کان فیهما آله الا الله لفسـدتا) که به معنای (غیر الله) است و نمی خواهد آن را از حکم به فساد استثنا کند بلکه (الا) به معنای (غیر) است و به معنای آن است که (ان کان هناك آلهه غیر الله لفسدتا) .

پس اگر استثناء قید و وصف موضوع شد بحثی نیست که مفهوم ندارد و مانند سایر قیود و اوصاف است و این روشن است و بحث در استثنائی است که استثنا از حکم است نه از موضوع یا متعلق مثل جائی که بگوید (اکرم العلما الا الفساق منهم) که نمی خواهد بگوید اکرم العلما غیر الفساق بلکه کأنه می خواهد بگوید (یجب اکرام العلما و لایجب اکرام الفساق من العلماء) و این مورد بحث است و بحث می شود که آیا از این فهمیده می شود که عالم فاسق وجوب اکرامی ندارد مطلقا یعنی حتی اگر عالم فاسق خدمتی بکند یا نه که اگر این استثنا می خواهد بگوید شخص آن حکم در عالم فاسق نیست پس مفهوم ندارد و مثل غایت می شود که انتهای شخص حکم است و در عالم فاسق ممکن است وجوب اکرام ولو با یک قید دیگری قرار داده شود.

بله همه علماء فساق اگر واجب الاکرام باشند این استثناء لغو بلکه مستهجن است و به این مقدار دلالت دارد که همه موارد عالم فاسق این حکم را ندارد که این همان احترازیت قیود است و سالبه جزئیه است که در وصف و غایت هم هست ولی بحث در بیش از آن و در سالبه کلیه است که بگوئیم سنخ آن حکم در مستثنی مطلقا نفی می شود البته در جائی است که جمله (اکرم العلما الا الفساق) نسبت به مستثنی هم در مقام بیان باشد نه تنها در مقام بیان مستثنی منه باشد و همچنین مقصود از مفهوم، نفی سنخ همان حکم مستثنی منه با همان متعلق و موضوع است اما نفی حکم دیگری که بر عنوان عالم نباشد و بر عنوان دیگری باشد آن را نفی نمی کند مثلا اگر فاسق فقیر واجب الاکرام باشد آن را نفی نمی کند همچنانکه در شرطیه نیز بیش از این مراد از سنخ حکم نیست مثلاً اگر گفت (اکرم العلما ان کانوا عدولاً) همه انحاء وجوب اکرام عالم را از عالم فاسق نفی می کند و در اکرامی که بر عالم هست و اطلاق جاری می شود و سنخ آن را معلق بر عدالت می کند ولی وجوب اکرامی که اصلا برای عالم نیست آن را نمی گیرد مثل وجوب اکرام فقیر که این از مصادیق (اکرم العالم) نیست و از مصادیق اکرم الفقیر است که سنخا متفاوت است با نسبت حکمیه در جزاء و مفهوم نفی می کند سنخ حکم را با حفظ موضوعش و در استثناء نیز همین گونه است ولذا کسی این را نقض قرار ندهد.

جواب بعضـی از مثال ها را هم که به عنوان نقض قرار داده اند روشن است مثل (لا صلاه الا بطهور) که معنایش این نیست که اگر طهور بود هیچ شـرط دیگری لازم نیست و نماز کامل است زیرا که جوابش این است که اصـلاً این استثنا از وجوب نیست بلکه مقصود بیان شـرطیت طهور است و می خواهـد بگویـد طهور شـرط و رکن در نماز است و نمی خواهـد بگوید چیز دیگر شرط نیست بنابر این محل بحث در جائی است که یک جمله حکمیه ای باشـد و یک اسـتثنائی از آن باشـد چه نسبت حکمیه موجبه باشد و چه سالبه، مثل (لا یجب اکرام العلما الا الفقهاء) و یا (لا تصدق ایّ خبر الا خبر الثقه) که بنابر مفهوم مطلق و سنخ عـدم وجوب اکرام عالم در فقها منتفی است و این مطلب در جملات سالبه خیلی روشن است و از آن مفهوم اسـتفاده می کنند یعنی ظاهر این جمله آن است که در فقهاء عدم وجوب اکرام نیست چه فقیه فاسق باشد و چه نباشد و مدلول اسـتثناء آن اسـت که همه آنها دارای وجوب اکرام هستند و نکته روشن تر بودن را بعداً بیان خواهیم کرد .

گفته می شود که استثناء از موجبه هم مفهوم دارد و وجدان عرفی می گوید این مفهوم به نحو سالبه کلیه استفاده می شود مثل (اکرام العلمـاء الاـ الفسـاق منهم) و فساق علماء مطلقا وجوب اکرام ندارنـد حتی به عنوان عالم خـدوم و اسـتثناء سـنخ حکم را منتفی می کند و اطلاق در مستثنی نه به لحاظ استثناء و اقتطاع جاری می شود و این مفهوم است زیرا که مدلول التزامی استثناء است و جمله اسـتثناء از نظر مـدلول لغوی و تصوری صـریحاً حکم را نفی نکرده بلکه آن لازمه اقتطاع و اسـتثناء از سـنخ حکم است ولـذا مفهـوم می شـود نه مفطـوف و اگر می گفت (لاـ یجب اکرام الفسـاق من العلمـاء) این منطوق بود ولی آن را نگفته بلکه نفی از مفهوم اسـتثناء و اقتطـاع بالملازمه اسـتفاده می شود که مفهوم می شود و شـهید صـدر(رحمه الله)و اکثر اعلام این مفهوم را قبول کرده اند و یک منبه وجدانی و عرفی هم شـهید صدر(رحمه الله)ذکر می کند که اگر جمله خبری بود مثل (کل انسان اسود الا الزنجی) که قبیله زنج باشد اگر در انسان غیر زنجی فرد سـفیدی باشد و در زنج هم فرد سیاهی باشد مبتلا به دو دروغ شـده است نه یک دروغ بر خلاف این که اگر اسـتثناء از شـخص حکم باشـد مانند این که بگوید (کل انسان غیر زنجی اسـود) که تنهـا اخبـار از سـیاه بـودن غیر زنجی است و در صورت عـدم صـحت یـک دروغ است و این شاهـد بر آن است که استثناء از سنخ حکم است نه شخص آن حکم و شاهد بر این که در جمله استثناء دو نسبت تامه دو مدلول تصدیقی است یکی در طرف مستثنی منه و دیگری در طرف مستثنی است .

ص: ۶۱

در این جا اشکالی است که چه فرقی هست بین جمله استثنا و غایت که در غایت و وصف گفتیم که اگر به حکم هم برگردد مفهوم ندارد ولی در استثنا می گویید مفهوم دارد با این که استثنا هم مثل غایت نسبت ناقصه ای است که حکم را محصص می کند و قید نسبت ناقصه برای حکمیه است ولذا استثناء به تنهایی یصح السکوت علیه نیست و قبلاً در تحلیلات برهانی گفته شد که نمی شود در نسبت ناقصه و مفهوم محصص اطلاق جاری کرد زیرا که طبق تحلیل هایی که گذشت باید نسبت حکمیه طرف یک نسبت تامه قرار بگیرد تا اطلاق در آن جاری شود و سنخ حکم مقید شود و بدون اطلاق نمی شود سنخ حکم را منوط کرد و یا معلق و مقید نمود و منتفی کرد.

ایشان این اشکال را پاسخ می دهد که نسبت استثنائیه تامه و ذهنیه است و ناقصه و تحصیصیه نیست چون استثنا یعنی اقتطاع و برگشتن از حکمی که داده شده است و نسبت حکمیه تامه در ذهن است نه در خارج و برگشتن از آن هم در ذهن است و در خارج استثناء یا اقتطاع و برگشت نیست و این قبیل نسبتها مانند نسبت تعلیقی یا تقدیری در جلمه شرطیه نسب ذهنی و حقیقی هستند نه خارجی که در ذهن تحلیلی و ضمن یک مفهوم مقید و افرادی است و چون طرفش یعنی مستثنی منه نسبت حکمیه است پس در نسبت حکمیه مستثنی منه که طرف یک نسبتی در ذهن حقیقی و تامه است اطلاق جاری می شود و این نسبت ذهنی مثل همان نسبت شرطیه می شود که تامه است بلکه از آن هم روشن تر است زیرا که دو مدلول تصدیقی هم دارد در صورتی که در جمله شرطیه یک مدلول تصدیقی بیشتر نبود گرچه نسبتهای تامه در آن متعدد بود.

بنابر این اشکال مذکور هم دفع می شود و روشن می شود که استثناء نسبت ذهنی و تامه است و مانند قیود و اوصاف که نسب خارجی هستند نیست آنها نسبتهای حقیقی در خارج هستند که در ذهن به عنوان یک مفهوم وحدائی محصص می آید و اطلاق در اطراف آنها جاری نمی شود حتی اگر قیود حکم باشند و این که جمله مستثنی به تنهایی یصح السکوت علیها نیست دلیل بر عدم تامه بودن و حقیقی بودن آن در ذهن نیست بلکه به جهت ناتمام بودن اطراف نسبت تامه است که تا کامل نشود و ذکر نشود مفید فائده نبوده و صحت سکوت ندارد و اساساً عدم صحت سکوت بر نسبتی دلیل بر نقصان آن نسبت نیست.

مفهوم استثناء (۹۴/۰۸/۱۹)

.Your browser does not support the audio tag

بحث مفهوم استثنا تقریبا تمام شد و به این نتیجه رسیدیم که جائی که استثنا از نسبت حکمیه باشد نه از موضوع و متعلق آن مفهوم دارد و از آن اطلاق در مستثنی فهمیده می شود (لا یجب اکرام العلما الا الفقیه) یعنی فقیه واجب الاکرام است و مستثنی و مستثنی منه از هم جدا است و نقیض او در مستثنی ثابت است مطلقا پس اصل مفهوم تمام شد و چند نکته باقی ماند .

۱) نکته اول این است که گفته شد جمله استثنا از جمله سالبه دلالتش بر مفهوم از استثنا از جمله موجبه روشن تر است مثلاً اگر گفت (لا یصدق الخبر الا خبر الثقه) یا (لا یجب اکرام العلما الا الفقها) این مفهوم روشن تر است از (یجب اکرام العلما الا النحوی) در این جا ممکن است کسی بگوید اگر نحوی کریم بود اکرامش ممکن است واجب باشد و این احتمال هست ولی در (لا یجب اکرام العلما الا الفقها) این جا اگر اکرام فقیه فاسق واجب نباشد درست نیست و خلاف اطلاق استثناء است و هیچ فرد مستثنی داخل در مستثنی منه نیست و عدم اکرام در هیچ فردی از مستثنی نیست چرا، این جا این گونه است؟

ص: ۶۳

نکته ای این جا بیان می کنند که نکته خوبی است که وقتی استثنا از سلب بود انتفاء طبیعت که مفهوم جمله سالبه است به انتفا تمام افراد آن است و این مفهوم اجرای اطلاق را در مستثنی منه نمی خواهد زیرا که سلب طبیعت به سلب تمام افراد است و این یک نکته عقلی است و دلالتی اقوی از دلالت اطلاق است زیرا که (لا یجب اکرام العلما) یعنی همه حصص وجوب اکرام در علماء نیست و وجوب اکرام عالم به هر قید و سببی بخواهد باشد نفی می شود به نکته این که سلب افراد به سلب همه حصص است نه این که تنها وجوب مجعول عنوان عالم فقط نفی شده است پس وقتی فقیه را استثنا کردی، نمی شود در آن یک حصه باشد که وجوب اکرام نداشته باشد ولی عنوان فقیه فاسق و این خلف استثنا از سلب است و نیاز به اطلاق در مستثنی منه و اثبات سنخ نداریم زیرا که خود سالبه سنخ را نفی می کند و خود سلب طبیعت وجوب اکرام از علما سلب سنخ آن است و نفی به طبیعت خورده و نفی طبیعت به نفی همه حصص است و همان طور که در بحث فرق بین نهی و امر گفته شد نهی تمام حصص را نفی می کند و این از باب اطلاق نیست و از این باب است که نفی طبیعت به نفی تمام حصص و افراد آن است و یک مطلب عقلی است ولی در وجود طبیعت وجود یک فرد کافی است.

این نکته فوق این جا اثر دارد به خلاف استثناء از ایجاب که نیاز به اطلاق در مستثنی منه داریم و وقتی می گوئیم (یجب اکرام العلما الا النحوی) که این جا کافی است یک وجوب اکرام عالم جعل شده باشد و به عنوان عالم فقط باشد و از آن عالم

نحوی استثناء شود زیرا که در آن نیست ولیکن ممکن است عالم نحوی هم با قید خاصی مثلاً فقیه وجوب اکرام داشته باشد و با آن قید خاص که فعل دیگری است وجوب اکرام دیگری داشته باشد مثل عالم فقیر نحوی ولذا برای صدق استثناء از مستثنی منه موجب همین که یک وجوب اکرام بر علما که نحوی از آن خارج باشد کافی و درست است و اگر جعل وجوب اکرام دیگری بود ولی نه بر تمام علما بلکه با یک قید خاصی مثل عالم خدوم با قید خدوم بودن یا فقیر بودن وجوب اکرام داشت چه عالم باشد و چه نباشد این را چگونه نفی می کنیم؟ اولی را با اجراء اطلاق در مستثنی منه نفی می کنیم، که همه وجوب اکرام عالمی با هر قیدی دیگر اضافی هم باشد مشمول سنخ و اطلاق (وجوب اکرام عالم) است و آن ها یعنی سنخ آن از عالم نحوی نفی می شود و این اطلاق در فرض اول صحیح است که آن وجوب دیگر که در مستثنی محتمل است به عنوان عالم فقیر باشد چون در عالم فقیر عالم هم دخیل و موضوع است و مشمول اطلاق نسبت حکمی مستثنی منه است چونکه مطلق بر مقید هم صادق است .

ص: ۶۴

اما اگر عالم دخلی در آن جعل نداشت مثل وجوب اکرام کل فقیر این دیگر مصداق وجوب اکرام عالم نیست چون که حکم منسوب به عالم نیست تا مصداق آن قرار گیرد و وجوب اکرام عالم فقیر به خاطر عالم بودنش نیست بلکه بخاطر فقیر بودنش است چه عالم باشد و چه نباشد و این نسبت حکمی دیگری است غیر از نسبت حکمیه در مستثنی منه و این یک حکم دیگر است و از مصادیق مستثنی منه نیست و حکمی از مصادیق مستثنی منه است که موضوع و محمول مستثنی منه در آن باشد ولو بایک قید اضافی ولی اگر موضوع مستثنی منه نبود و موضوع دیگری بود نسبت حکمیه در مستثنی منه دیگر بر آن صادق نیست پس مفهوم به این اندازه است که تنها هر چه مصداق وجوب اکرام عالم باشد در مستثنی نیست اما وجوب اکرامی که بر موضوع دیگری باشد مانندفقیر چه عالم باشد و چه نباشد نفی نمی شود و مثل آن است که حکم حرمت داشته باشد که استثناء مذکور آن را نفی نمی کند.

پس در جمله سالبه اطلاق را نیاز نداریم و خود سلب نفی طبیعت و سنخ را می رساند و لذا استثناء از سالبه دلالت روشن تر را دارد ولی در موجبه نیاز به اطلاق داریم و صدق مدلول لفظی استثناء از ایجاب با یک جعل مطلق در مستثنی منه که شخص حکم است هم می شود و با اجرای اطلاق سنخ حکم در مستثنی منه که طرف نسبت استثنایی و اقتطاعی است همه افراد وجوب اکرام در مستثنی نفی می شود و لیکن این نفی افرادی است از وجوب اکرام که بر عالم باشد نه بر موضوع دیگری مثل فقیر یعنی باید که موضوع نسبت حکمی در مستثنی منه باشد .

ص: ۶۵

۲) نکته و بحث دیگری این جا هست که ممکن است بعضی در این جا اشکالی وارد کنند که این که گفته شده ما از استثنا سالبه مفهوم می فهمیم این گونه نیست و ما خیلی از جاها از جمله استثناء از جمله سالبه مفهوم نمی فهمیم مثل (لا ـ اقرء ای کتاب الا کتاب الفقه) که معنایش این نیست که همه کتاب های فقه را می خوانم و اطلاق در مستثنی نیست و این مطلب را به عنوان نقض قرار داده اند.

جواب این نقض روشن است زیرا که در این جا استثنا از جمله سالبه نیست بلکه استثنا از سلب عموم است نه عموم سلب و جائی استثنا از سالبه مفهوم دارد که مستثنی منه عموم سلب باشد نه سلب عموم زیرا که استثناء از سلب عموم تنها موجبه جزئیه را ثابت می کند نه بیشتر و این جا می خواهد خواندن عموم کتابها و کلیت آن را نفی کند و استثنا از سلب عموم ایجاب جزئی است زیرا که نقیض سلب عموم موجبه جزئیه است و نقیض عموم سلب موجبه کلیه است پس این نقض ها وارد نیست.

۳) یک نکته دیگر هم در حاشیه تقریرات آمده است که گفته شده است چرا فرق است بین استثنا در امور تکوینی و در امور انشائی که گفتیم مفهوم به اندازه نفی حکم مستثنی منه است که بر موضوع مستثنی باشد اما اگر بر موضوع دیگر باشد مثل فقیر، این را دیگر استثناء نفی نمی کند با این که در اخبار از امور تکوینی این گونه نیست مثلاً ـ وقتی می گوئی (کل انسان اسود الا ـ الزنجی) در این صورت اگر یک زنجی سواد داشته باشد ولو نه به خاطر زنجی و انسان بودنش بلکه به خاطر حیوانیتش باز هم نفی می شود ولیکن در جمله انشائی این گونه نیست که اگر اکرام برای موضوع دیگری مثل فقیر بودن واجب باشد این دیگر نفی نمی شود این بیان نقض قرار داده شده است .

این نقض هم تمام نیست چون در جمله تکوینی وقتی می گوئی (کل انسان اسود الا الزنجی) هر سیاهی در او باشد بالاخره انسان اسود است و به خاطر حیوانیت هم باشد انسان اسود صدق می کند ولی در جمله انشائی وجوب اکرامی که به واسطه فقر ثابت شود مباین با وجوب اکرام عالم است و مثل آن است این که یک زنجی احمر باشد که جمله خبریه تکوینی نیز آن را نفی نمی کند چون مصداق اسود و مستثنی منه نیست پس در جمله تکوینی هم استثناء، به مقدار صدق مستثنی منه استثناء حکم را نفی می کند و اگر صفتی و حکمی مشمول آن نباشد نفی نمی شود و در انشائیات وجوب اکرام کل فقیر هم خارج از مدلول جمله مستثنی منه (یجب اکرام عالم) و مباین با آن است و مثل دو سبب از برای سیاهی زنجی نیست بلکه مثل سیاهی و سرخی زنجی می ماند دو سیاهی حیث تعلیلی اش هم اگر فرق کند هر دو سیاهی است و مشمول مستثنی منه (کل انسان اسود) است .

۴) نکته دیگری نیز ممکن است مطرح شود و آن این که دلالت استثناء از باب مفهوم نیست بلکه از باب منطوق است زیرا که استثناء بر ثبوت نقیض مستثنی منه بر مستثنی دلالت دارد که در آن اطلاق جاری می شود و این اطلاق در منطوق است و مفهوم نیست و نیاز به اجراء اطلاق در مستثنی منه و اثبات سنخ حکم ندارد مثلاً (یجب اکرام العالم الا النحوی) برگشت به دو جمله دارد (یجب اکرام العالم) و (لایجب اکرام النحوی من العلماء) و جمله دوم منطوق است و مجرای اطلاق و مقدمات حکمت مستقل از جمله اول است.

ص: ۶۷

این مطلب هم تمام نیست زیرا که ادوات استثناء مدلول لفظی و لغویش اقتطاع و جداسازی و استثناء است و اما جمله و نسبت حکمیه نقیض حکم مستثنی منه مدلول التزامی آن است و لهذا تعریف مفهوم بر آن صادق است همانگونه که قبلاً نیز اشاره کردیم .

همچنین گفته می شود اطلاق و مقدمات حکمت ابتداء در نسبت حکمیه دوم که مدلول التزامی است جاری نمی شود بلکه در مستثنی منه جاری می شود زیرا اگر که استثناء از شخص جعل واحد وجوب اکرام بر عالم باشد با وجوب اکرام عالم نحوی ــ ولو به عنوان نحوی فقیر مثلاً ــ منافات ندارد و در صورتی مفهوم دارد و سالبه کلیه نفی وجوب اکرام در نحوی ثابت می شود که استثناء از سنخ و جامع وجوب اکرام العالم باشد حتی اگر وجوباتی بر عالم مقید به قیدی باشد مثل عالم فقیر و این اطلاق در مستثنی منه است که مفهوم و سالبه کلیه را در جمله مستثنی ثابت می کند نه اجرای اطلاق ابتداءً و مستقلاً در جمله مستثنی و شاهد بر آن این است که اگر ابتدا اطلاق در جمله مستثنی جاری شود باید وجوب اکرام نحوی حتی به عنوان (وجوب اکرام کل فقیر) نفی شود با این که نفی نمی شود و این شاهد بر آن است که اطلاق و مقدمات حکمت مستقلاً جدای از مستثنی منه در مستثنی جاری نمی شود.

مفهوم حصر(۹۴/۰۸/۲۳)

.Your browser does not support the audio tag

قبل از این که وارد مفهوم حصر شویم یک نکته ای که از بحث استثنا باقی مانده در اینجا اضافه می کنیم و آن این که در بعضی از بیانات آمده است که استثنا مفهوم نیست بلکه منطوق است یعنی مثلاً در (اکرم العلما الا النحوی) گفته اند که این مفهوم نیست و منطوق است زیرا که استثنا یعنی حکم مستثنی منه در مستثنی را نفی می کند و این یعنی دو جمله ایجاد می شود یک جمله مستثنی منه و یکی دیگر نقیض مستثنی منه و نکته اثبات سالبه کلیه در جمله مستثنی اجرای اطلاق در خود جمله دوم است و این ربطی به ملاک مفهوم ندارد یعنی در جمله نقیض مستثنی منه که موضوعش مستثنی است مثل (لا تاکلوا اموالکم بینکم بالباطل الا ان تکون تجاره عن تراض منکم)(۱)اطلاق را ابتداء در تجارت عن تراض جاری می کنیم و می شود هر تجارت عن تراض صحیح است و این نیازی به آن دو رکن در ضابطه مفهوم ندارد و مثل باقی منطوق ها است و شاید ثمراتی هم بر این بار شود.

۱- النساء، آیه ۲۹

این مطلب نادرست است زیرا که اولا مفهوم در استثناء منطوق نیست چون در تعریف مفهوم گفته شده است دلالتی که مدلول التزامی باشد مفهوم است و منطوق نیست زیرا که دال لفظی مستقیما دال بر انتفای کلی نیست بلکه دال بر خصوصیتی است که مستلزم آن است و این جا هم همین طور است زیرا که ادوات استثنا دال بر معنای حرفی استثنا و اقتطاع است و لازمه این نیز انتفاء حکم مستثنی منه در مستثنی است مانند این که لازمه تعلیق جزاء بر شرط منتفی بودن آن در فرض انتفاء شرط است و

جمله شـرطیه منطوقـاً دال بر تعلیق یـا توقف و ترتب است و لاـزمه توقف و تعلیق انتفا عنـد الانتفا است نه این که انتفاء مـدلول مطـابقیش باشـد و در تعریف مفهوم گفته شـد که هر چیزی که مـدلول التزامی باشـد و نکته دلاـلتش و اسـتلزامش در مـدلول مطابقی باشد مفهوم است .

امـا نکته دوم که گفته شـد ابتـداءً و مسـتقلاً در جمله دوم که جمله مسـتثنی است اطلاـق جـاری می شـود و این ربطی به نکته مفهـوم نـدارد و به عبـارت اخری نکته مفهـوم که سـنخ حکم معلق است را نیـاز نـداریم و نتیجتـاً به آن دو رکن در اینجـا نیـاز نـداریم که انحصار و تعلیق اسـتثناء از سـنخ حکم باشد بلکه در این جا ابتداء جمله دوم که مسـتقل است و موضوعش مسـتثنی است اطلاق جاری می کنیم و این ربطی به باب مفهوم ندارد.

جواب این نکته هم روشن است زیرا که وقتی می توانیم از اسـتثناء انتفـاء کلی به دست بیـاوریم که اولاًـ: این اسـتثنا به شـخص حکم بر نگردد و ثانیـاً: به انـدازه ای که اطلاق در مسـتثنی منه جاری است حکم در مسـتثنی نفی می شود نه بیشتر از آن و این یعنی اطلاـق در مسـتثنی منه جـاری نیست بلکه در مسـتثنی برای اثبـات سـنخ حکم جاری است که همان نکته و ضابطه مفهوم است و اگر کسـی بگویـد (الاـ الفساق) به این جعل خاص که (وجوب اکرام العالم) است بر می گردد و به شـخص حکم کلی که بر این موضـوع در مسـتثنی منه قرار داده شـده نه هر کـدام عـالمی بر می گردد دیگر مفهـوم نـدارد و برای نفی این نیـاز به اجرای اطلاق در مسـتثنی منه و اثبات سـنخ حکم داریـد تا که بگوئیـد این اقتطاع از سـنخ حکم وجوب اکرام عالم است و این همان نکته مفهوم است که اگر این اسـتظهار نشود و کسـی بگویـد به شـخص حکم بر می گردد و یا اگر به سـنخ حکم بر می گردد در آن اطلاق نداریم انتفاء کلی استفاده نمی شود.

ص: ۶۹

پس نکته دلالت انتفاء کلی حکم در مستثنی همان نکته دلالت مفهوم و استثناء از سنخ حکم در مستثنی منه جریان اطلاق در آن است نه اجرای اطلاق در جمله مستثنی مستقلاً از مستثنی منه و بر این مطلب اثری بار می شود که شاهد بر صحت مدعای ما است و آن این که اگر کسی بگوید باب استثنا کاری به مفهوم ندارد و مثل منطوق مستقلاً در موضوعش اطلاق جاری می شود مثل این که بگوید (یجب اکرام العالم) و (لا یجب اکرام النحوی) معنایش آن است که اکرام اینگونه ای به هیچ وجه و عنوان دیگری واجب نیست که اگر مجرای اطلاق مستقل بود و ربطی به مفهوم نداشت باید این هم نفی می شد که از باب وجوب اکرام فقیر هم اکرامش واجب نباشد ولی ما قبلاً گفتیم که احتمال این حکم در جمله استثناء نفی نمی شود و این نشان می دهد که دلالت بر انتفاء از باب نکته مفهوم است و در حدود اطلاق جاری در مستثنی منه می باشد و در مستثنی منه بیش از این اطلاق نیست و وجوب اکرام بر فقیر مشمول مستثنی منه نیست تا این که آن هم از مستثنی نفی شود و این تفکیک شاهد این است که این دلالت از باب مفهوم است .

مفهوم حصر:

بدون شک ادوات حصر دلالت بر مفهوم دارد و بلکه گفته شده است مفهوم حصر اقوی المفاهیم است اینکه ادوات حصر چه هستند وارد بحث آن نمی شویم و قطعاً (انّما) و (تقدیم ما حقه التأخیر) و سیاق نفی و اثبات بر حصر دلالت دارد و حصر دلالت بر مفهوم می کند مثل (انّما الصدقات للفقراء...)(۱)و یا (انّما ولیکم الله)(۲)یعنی تنها همین ها ولی هستند و دیگران نیستند و این ها دال بر حصر است و همچنین (تقدیم ما حقه التاخیر) دال بر حصر است (فی الغنم السائمه زکاه)(۳) (فی الفریضه جماعه) از این ها حصر و سالبه کلیه فهمیده می شود و لازمه حصر همین است یعنی دو رکنی که در ضابطه مفهوم گفته شد در این جا هست یکی انحصاریت است که از حصر صریحاً فهمیده می شود و یکی هم این که محصور سنخ حکم است نه شخص حکم که این هم استفاده می شود چون در شخص حکم حصر معنی ندارد و انتفائش عقلی است و نیاز به حصر ندارد بلکه حصر در آن معقول نیست و حصر به این است که سنخ حکم در آن شیء محصور باشد و الا حصری در کار نیست و این بدان معناست که دلالت حصر بر رفع سنخ حکم دلالت وضعی است و نیاز به اطلاق نداریم آن گونه که در جمله شرطیه برای اثبات سنخ حکم در جزاء نیازمند اطلاق بودیم زیرا که رجوع شرط یا استثناء به شخص آن حکم معقول بود ولیکن با اجرای اطلاق آن را نفی می کردیم و تعلیق سنخ حکم بر شرط یا استثنای از سنخ حکم مستثنی منه ثابت می شد و اما در مورد حصر نفس حصر اقتضای انتقای سنخ حکم را دارد ولذا دلالت ادوات حصر بر مفهوم و سنخ حکم وضعی است و اقوی است.

۱- توبه، آیه ۶۰

۲- . المائده، آیه ۵۵.

۳- وسائل الشیعه، ج۹، ص ۵۷.

البته به این موارد نقض هایی هم وارد شده است که آن ها یا حصر اضافی است یا از باب قرینه است مثل (انّما المومنون اخوه) ((۱) که این حصر اضافی است و در مقابل کفار و یا منافقین است که اختلاف و دشمنی با هم دارند و این حصرهای اضافی و امثال آن قرینه می خواهد و الا ظاهر حصر حقیقی است که از آن مفهوم کلی فهمیده می شود.

در کلمه توحید هم که می گوییم (لا ـ اله الا الله) بحث شده است که خبر مقدر چیست (وجود) است و یا (ممکن) است و بر هریک اشکالی شده است و این ربطی به بحث ما ندارد و بحث دیگری است که ما وارد آن نمی شویم.

مفهوم لقب و عدد:

از آنچه ذکر شد مشخص می شود که در لقب و عدد مفهوم نیست و آن هم به نکته که در مفهوم وصف ذکر شد بلکه این جا روشن تر است که اثبات حکمی برای موضوعی دال بر نفی حکم از موضوعات دیگر نیست و این جا سالبه جزئیه هم که از احترازیت قیود استفاده می شد در کار نیست مگر این که از لقب وصفی فهمیده شود مثل (اکرم العالم) که معنایش این است که (اکرم الانسان العالم) .

عدد هم مفهوم ندارد و روشن است که اگر گفته شد (صم ثلاثین یوما) عدد قید شخص این وجوب است که در آن سی روز صوم واجب است و اگر دلیل دیگری دو روز دیگر را از باب جعل دیگری واجب کرد عدد در جعل اول آن را نفی نمی کند مگر این که در مقام تحدید همه صومهای واجب باشد که قرینه خاص و بیان اضافی لازم دارد پس عدد هم مثل باقی قیود است و می گوید این حکم بیش از این مقدار نیست و کاری به جعل دیگر ندارد و به این ترتیب بحث مفاهیم هم تمام می شود

ص: ۷۱

۱- الحجرات ، آیه ۱۰.

عام و خاص (۹۴/۰۸/۲۴)

.Your browser does not support the audio tag

عام و خاص

بحث بعدی ما بحث عام و خاص است که ابتدا از عموم عام بحث می شود و بعد هم از خاص قبلاً عرض کردیم که در مباحث لفظی اصول از دلالات لفظی عام که سیال است در فقه و مخصوص به ماده خاصی نیست بحث می شود که ادله لفظی عام در فقه هستند مثل عام و خاص ، اطلاق و تقیید و مفهوم و دلالت امر و نهی که اینها از مباحث و قواعد لفظی در علم اصول هستند و در فقه سیال هستند و مخصوص باب خاصی نیست و مثل کلمه «صعید» یا «طهارت» نیستند که آن ها مربوط به باب خاص خودشان هستند و این ضابطه اصولی بودن قاعده است که در اینجا نیز محفوظ است و یکی از مباحث لفظی اصول بحث از عام و خاص است که هم از عموم و هم از خصوص بحث می شود.

در بحث عموم دو بخش است یکی این که معنای عام و تعریف عموم و اقسامش چیست یک بخش دیگر هم این است که ادوات عموم چه ادواتی هستند که در لغت دال بر عموم هستند و چه فرق هایی با هم دارند .

بخش اول که بحث از معنای عام و اقسامش است از جهاتی مورد بحث قرار می گیرد ۱) یک جهت در تعریف عام و معنای عام است گفته شده است که کلمه عموم در لغت به معنای شمول است (عمّ یَعُمّ) ای (شمل) و این معنای لغوی است ولی اصولیون یک معنای اصطلاحی خاصی را اراده کرده اند و برای عام اصطلاحی تعاریف مختلفی شده است و در کفایه(۱) این تعریف آمده است (شمول و استیعاب المفهوم لما یصلح ان ینطبق علیه من افراده) مثل (کل انسان) که همه مصادیق انسان را شامل می شود در بعضی از تعبیرات هم آمده که (شمول اللفظ لکل ما یصلح ان ینطبق علیه من افراده بالوضع) که باید وضعا شامل باشد.

ص: ۷۲

۱- کفایه الاصول، (ط آل البیت)، ص۲۱۶.

تعبیر دیگری هم از محقق عراقی(رحمه الله)(۱) وارد شده است که می فرماید (شمول او استیعاب المفهوم لمایصلح ان ینطبق علیه مدخوله) یعنی «کل» دلالت می کند بر شمول تمام افراد مدخولش که مثلاً انسان باشد این ها تعبیراتی است که نکته هر کدام در اثنا بحث روشن می شود.

مقصود این است که می خواهند در معنای اصطلاحی این مطلب را بگویند که شمول افراد و مصادیق یک معنا بر دو نوع است گاهی شمول و استیعاب افراد از با انطباق قهری و عقلی عنوان واحدی بر تمام مصادیق آن است که این اطلاق است و عموم نیست و گاهی این شمول به جهت این است که افراد به نحوی لحاظ شده است در آن مفهوم زائد بر طبیعت و این خصوصیتی است که در مفهوم لفظ لحاظ شده است که این عام و عموم اصطلاحی است یعنی شمول افراد در آن مفهوم دیده می شود و

لفـظ برای آن وضع شـده است در نوع اول در مـدلول لفظ فقط طبیعت دیـده می شود ولی در نوع دوم شـمول افراد طبیعی در مـدلول لفظی دیـده می شود و لـذا در تعریف دوم گفته شـده که باید وضـعی باشد و نوع اول اطلاق است و مقدمات حکمت نیاز دارد البته به جهت این که قیـد نفی شود و اگر قیـد نفی شد انطباق طبعیت بر افراد عقلی است و اگر به آن لغتا هم عموم و شمول بگوینـد آن شـمول عقلی است و در مـدلول لفـظ فقـط ذات طبیعت اخـذ شـده و ملحوظ می شود افراد و انطبـاق بر آن لحاظ نشـده است و به آن اطلاق می گوینـد حتی اگر در انطباق عقلی و قهری شـمول داشـته باشـد و مقدمات حکمت دال بر اطلاق به معنای انطباق قهری عقلی نیست بلکه نافی قید است.

۱- نهایه الافکار، ج۲، ص۵۰۴.

اما عموم اصطلاحی این نیست و جائی است که شمول افراد طبیعت در مفهوم دیده شود و در مفهوم لحاظ شوند و هرجا چنین نباشد عموم نیست هر چند انطباق عقلی بر افراد و یا انتفای افراد عقلاً نیز ثابت باشد ولذا نکره در سیاق نفی از باب عموم نیست و قسمی از آن نیست بلکه اطلاق است و مدلول لفظ همان نفی ذات طبیعت است که عقلا نفی ذات طبیعت مستلزم نفی تمام افراد است ولی این هم انتفاء عقلی است و انتفاء افراد در مفهوم لفظ اخذ نشده و ملحوظ نیست و این ها همه مصادیق شمول اطلاقی است که اصطلاحا عموم و شمول نیست و اطلاق است یعنی دلالت وضعی بر افراد طبیعت در کار نیست به خلاف جائی که می گوییم (کل عالم) که افراد عالم ملحوظ می شود.

جهت دوم آن است که این شمول وضعی بر دو نوع است گاهی به نحو معنای اسمی است و گاهی به نحو معنای حرفی یعنی گاهی لفظی برای این عموم وضع شده است که برخی از ادوات عموم به گونه معانی اسمی و مستقل هستند و مبتدا یا خبر قرار می گیرند مثل «کل» یا «جمیع» یا «عموم» و «کافه» و این لحاظ عام به نحو معنای اسمی است و گاهی به نحو معنای حرفی است مثل این که گفته شده جمع محلی به لام دال بر عموم است و (اکرم العلما) اگر به معنای (اکرم کل عالم) باشد که به این معناست که تک تک افراد عالم در مفهوم (العلماء) لحاظ می شود لی این فرق می کند زیرا هر چند که در این جا هم استیعاب و عموم افراد عالم را داریم ولی به نحو معنای اسمی نیست و اسمی نیامده که دلالت بر افراد و استیعات کند بلکه از الف و لام وارد بر جمع که حرف است و صیغه جمع هم هیئت است که هر دو معنای حرفی هستند و تنها ماده جمع که عالم است اسم جنس است از مجموع این سه، عموم و استیعاب استفاده می شود ولی اگر (اکرم کل عالم) می گفت دال بر استیعاب مفهوم اسمی بود ولی در جمع محل باللام تنها یک ماده جمع که اسم جنس است معنای اسمی است و هیئت معنای حرفی است و لام جنس هم حرف است لهذا اگر بخواهد دال بر استیعاب فرد فرد باشد به نحو معنای حرفی باید استفاده شود و چون می گویند معنای حرفی نسبی و اضافی است پس باید در این جا هم بگوئیم هیئت و لام دلالت می کند بر نسبت احاطه و نسبت استیعابیه و اشتمالیه افراد ماده جمع که اسم است که این نسبت احاطه ای و استیعابی از مجموع لام و هیئت استفاده می شود و یا هر نسبت دیگری که لازمه اش استیعاب و شمول است مانند اشاره به بالاترین حد جمع که همان عموم و استیعاب همه علماء است و این یک معنای حرفی و قائم به غیر است. در نوع اول که گفته شده است مفهوم عموم به نحو معنای اسمی از اسمی استفاده می شود بعضی آن را این گونه تصور کرده اند که یک معنای اسمی و اسم جنس را می گیریم و طبیعت را در افراد خودش فانی می کنیم و این عموم می شود ولی این اشتباه است هر چند ظاهر کلام صاحب کفایه(رحمه الله)این است و ما و در بحث وضع گفتیم که هیچ مفهومی نمی تواند در غیر از ذات خودش فانی باشد و فرد را نشان نمی دهد و ذات طبیعت ـ که حیثیت مشترک میان افراد و جامع است ـ را نشان می دهد و افناء هم غیر از حکایت چیزی نیست و محکی هم ذات طبیعت است و در بحث وضع عام و موضوع له خاص گفته شد که این با استفاده از مفاهیم دیگر ممکن است که در آن مفهوم دیگر جزئیت و خصوصیت اخذ و لحاظ شده است و آن مفاهیم به اسم جنس اضافه می شود وبه نحو تعدد دال و مدلول فرد و جزئی آن طبیعت دیده می شود و لفظ برای آن وضع می گردد.

در اینجا این جا هم مطلب همین گونه است که اگر بخواهیم مفهومی را فانی در افرادش کنیم و افراد را لحاظ کنیم اسم جنس نمی تواند افراد خودش را لحاظ کند بلکه باید مفهوم عموم و استیعاب افراد و تکثر بر آن اضافه شود ولذا تعبیر مرحوم محقق عراقی(رحمه الله) که فرموده است (شمول المفهوم و استیعابه لما یصلح ان ینطبق علیه مدخوله) دقیق تر و درست تر است که افراد برای مدخول است ولی استیعاب و شمول را از مفهوم دیگر که بر آن اضافه شده است می فهمیم از این جهت تعبیر مرحوم صاحب کفایه(رحمه الله) این اشکال را دارد و شاید به همین جهت آغا ضیاء(رحمه الله) تعریف را تعدیل کرده است پس در حقیقت عموم به نحو معنای اسمی شمول و استیعاب مفهومی برای افراد مفهوم اسم دیگری که مدخول آن است و در عموم به نحو معنای حرفی دلالت بر نسبتی است میان جمع و تکثر با اسم جنس که نتیجه اش شمول و استیعاب همه افراد آن است.

در این جا دو اشکال بر مرحوم صاحب کفایه(رحمه الله) وارد شده است که غیر از اشکالی است که مورد توجه مرحوم عراقی(رحمه الله)بوده و آن را در تعریف خود تعدیل کرده است یک اشکال این است که عموم صفت لفظ است و در تعریف صاحب کفایه(رحمه الله) صفت مفهوم قرار داده شده است و گفته شده (شمول و استیعاب مفهوم) .

اشکال دیگر هم این است که (ما یصلح ان ینطبق علیه) شامل همه انواع عموم نیست چون یکی از آنها (جمع محلی به لام) است که فقط بر جمع صادق است و بر فرد صادق نیست هر دو این اشکال را پاسخ داده اند.

ص: ۷۵

اشکال اول را مرحوم عراقی(رحمه الله)پاسخ داده که صحیح این است که عموم صفت مفهوم است و از این جهت به لفظ عام می گویند که دال بر آن مفهوم است و (الا ـ لفظ بما هو لفظ) متصف به عموم و خصوص نمی شود و بالدقه باید شمول در مفهوم و مدلول لفظ باشد و صفت مدلول است و به عبارت دیگر صفت دال بما هو دال است که باید در مدلول باشد و لفظ به لحاظ معنایش عام است .

جواب اشکال دوم هم با تحلیلی که برای عموم به نحو معنایی حرفی کردیم روشن است که «العلماء» به لحاظ «مایصلح ان ینطبق علیه» ماده اش استیعاب و عموم دارد زیرا که معنای اسمی در جمع ماده اش است نه هیئت و یا ماده و هیئت با هم و معنای حرفی نسبی و عرضی قائم به معنای اسمی باید باشد و آن چه که معنای اسمی دارد و دارای مصادیق است همان مدلول ماده است که طبیعت عالم است و عالم هم بر زید و عمرو صادق است پس (ما یصلح ان ینطبق علیه) در استیعاب به نحو معنای حرفی و نسبی همان مدلول ماده جمع است که بر هر فردی از آن طبیعت منطبق است پس مقصود از افراد در تعریف افراد طبیعت و معنای اسمی است که در عام است و معنای اسمی در جمع محلّی عالم است پس تعریف بر جمع محلی به لام نیز صادق است و تنها مسامحه یا اشکالی که بر تعریف صاحب کفایه(رحمه الله)وارد است اشکال مرحوم عراقی(رحمه الله)است که باید (شمول افراد ما یصلح أن ینطبق علیه مدخوله) می گفت در صورتی که ظاهر تعبیر این است که عموم شمول مفهوم ما ینطبق علیه خودش است که این نمی شود مگر این که دو لفظ و دو دال را یک شیء لحاظ کنیم که البته وجهی ندارد .

ص: ۷۶

جهت سوم اقسام عموم است که بحث مهمی است و عموم را به سه قسم استغراقی و مجموعی و بدلی تقسیم کرده اند که بحث آینده است.

اقسام عموم (۹۴/۰۸/۲۵)

.Your browser does not support the audio tag

قسام عموم: جهت سوم در اقسام عموم است که در اصول عموم را به سه قسم تقسیم کرده اند :

نوع اول: عموم استغراقی که همه افراد مدخول عام یا طبیعت در عرض واحد لحاظ شود و اگر حکمی بشود بر همه افراد در عرض واحد می باشد مثل (اکرم کل عالم) یا (اکرم العلماء) که همه در عرض واحد دیده شده اند و این را عموم استغراقی و انحلالی می گویند .

نوع دوم : عموم بدلی است که باز هم هر فرد لحاظ شده ولی نه هم عرض بلکه علی سبیل البدل و شمول و استیعاب در بدلیت ، مثل (اکرم أیاً من العلما) یکی از علما را اکرام کن حال هر عالمی می خواهد باشد این هم عموم هست منتها به این نحو که یکی منتشر است علی سبیل البدل در همه و این بدان معناست که این را در هر کدام می توانی پیاده کنی .

نوع سوم: عموم مجموعی است که همه افراد ملحوظ است مانند عموم استغراقی نه یک فرد از آن طبیعت بلکه همه به عنوان یک موضوع واحد و مجموع نه جمع و اگر بخواهیم در فارسی به این سه قسم اشاره کنیم اینگونه است که یک وقت می گوئیم (جمیع این ها) و یک وقت می گوئیم (مجموع این ها) و یک وقت هم می گوییم (یکی از آنها) و این سه قسم هم در عام و هم در مطلق تصویر دارد و اصلش مورد اشکال نیست مثل (اکرم عالما) که این اطلاق بدلی است و (اکرم علماء العسکر) مثلاً مجموعی است و (اکرم العالم) که استغراقی است .

ص: ۷۷

پس شمولیت و استغراقیت و بدلیت و مجموعی بودن هم در عمومات هست و هم در اطلاقات، لکن فرق بین عام و مطلق در این است که دلالت بر عام لفظی و وضعی است و در اطلاق بعد از جریان مقدمات حکمت و نفی قید از باب انطباق قهری طبیعت است و در این جهت بحث شده است که شاید یک نکته بحث هم این باشد ــ که دیده اند اینها در مطلق هم هست ــ آیا واقعاً این سه قسم سه نوع از عموم است و سه کیفیت از عموم و استیعاب داریم یا این که استغراقیت و مجموعیت و بدلیت خارج از استیعاب و عموم است و مربوط به نکته و دال دیگری است و عموم در همه آنها یک قسم است و لذا در تحلیل این که آیا سه کیفیت در استیعاب و عموم است و یا عموم یک کیفیت بیشتر نیست و این ها مربوط به نکات دیگری است که نظریاتی در این باره ذکر شده است .

۱ ــ نظریه اول مربوط به صاحب کفایه(رحمه الله)(۱) است که می گوید عموم یک کیفیت بیشتر ندارد و آن دال بر استیعاب است و خصوصیت استغراقیت و بدلیت و مجموعیت مربوط به کیفیت تعلق حکم و موضوع قرار گرفتن عام است که یک وقت

موضوع یک حکم قرار می گیرد به صورت مجموعی که این می شود عام مجموعی و یک وقت موضوع احکام متعـددی قرار می گیرد که این عموم اسـتغراقی است و یـک وقت موضوع یـک حکم علی سبیـل البـدل قرار می گیرد این را عـام بـدلی می گویند پس نسبت حکمیه سه شکل دارد و عام همان شمول افراد است. اشکال بر این نظریه روشن است زیرا که مشخص است که این سه معنایی که گفته شد برای عام بدون حکم و نسبت حکمی هم تصور دارد و اگر مربوط به حکم بود نمی بایست در مفهوم افرادی تصور داشته باشـد و ما (کل عالم) که می گوئیم با (ای عالم) متفاوت است یعنی چه حکم باشد و چه نباشد هر کدام یک معنی دارد و عموم در (کل عالم) استغراقی است و در (ای عالم) بدلی است و در (کل العلماء) مجموعی است و سه تصور داریم.

ص: ۷۸

۱- کفایه الاصول، (ط آل البیت)، ص۲۱۶.

ایشـان یـک حاشـیه ای هم دارد که بله، این سه قابل تصور است ولی تاویلی دارد که این سه نحوه نگاه به لحاظ حکم است و کانّ می خواهد بگوید جائی که می خواهیم موضوع قرار دهیم به لحاظ حکم، این گونه نگاه می شود که اگر مقصودشان این است که در طـول وحـدت و تعـدد حکم این بـدلیت و مجموعیت و اسـتغراقیت درست می شود، بطلاـن این مطلب هم روشـن است چون اگر مقصود جعل است که جعل همیشه واحـد است و اگر نظر به مجعول جعل است که مجعول همیشه تابع موضوع یا متعلق است از حیث وحدت و تعدد و با انحلالیت و عدم انحلالیت آن منحل می شود یا نمی شود و اگر مثلا تنوین در متعلق باشد وحدت اسـتفاده می شود و اگر به جای تنوین «کل» قرار بگیرد استغراقی می شود و وحدت و کثرت حکم تابع وحدت و تکـثر موضـوع است و اینکه موضوع تـابع حکم باشـد معنی نـدارد بنـابراین هم وجـدانا روشن است که این سه مفهوم از عموم جدای از حکم است و هم این که نمی شود از جانب حکم باشد زیرا که حکم در طول آن است نه بر عکس .

۲ ـ نظریه دوم نظر مرحوم عراقی(رحمه الله)(۱)است که مطلب اسـتاد را تعدیل نموده و فرموده است نسبت به عام مجموعی و اسـتغراقی که (کـل العلمـاء) یک وقت مجموعی می شود و یک وقت اسـتغراقی و یک دال دارد که (کل) است بر خلاف عام بـدلی که دال مستقل دارد که (ای) است مجمـوعیت و اسـتغراقیت مربوط به موضوعیت عـام نسـبت به حکم است و اگر یک حکم باشد مجموعی می شود و اگر متعدد باشد استغراقی می شود.

ص: ۷۹

۱- نهایه الافکار، ج۲، ص۵۰۵.

اما نسبت به عام بدلی و استغراقی با قطع نظر از حکم چنین تقسیمی در عموم صحیح است ولیکن در عین حال این بدلیت و استغراقیت ناشی از نکته دیگری است غیر از لفظ عام اما نه نکته حکم بلکه به لحاظ کیفیت لحاظ مدخولش است که اگر در مدخول عام جنس طبیعت لحاظ شود عموم استغراقی می شود و اما اگر در مدخول عام قید وحدت اخذ شود و تنوین وحدت در آن باشد مثل (اکرم عالما) که مطلق است این تنوین وحدت افاده می کند بدلیت را حتی اگر عموم بر آن داخل شود زیرا که تنوین وحدت در مدخول با استغراقیت قابل جمع نیست و لهذا عمومش بدلی می شود اما اگر تنوین نبود مثل (اکرم العلماء) و یا تنوین وحدت نبود بلکه تنوین تمکین بود مثل (اکرم کل عالم) در این صورت جنس عالم لحاظ شده و وحدت در مدخول آن لحاظ نشده است و استغراقیت افاده می شود.

بنابراین یک وقت عموم و استیعاب را به جنس طبیعت مدخول اضافه می کنید می شود استغراقی و یک وقت قید وحدت را با جنس اخذ می کنید در این صورت اضافه استیعاب به جنسی که با وحدت است با استغراق سازگار نیست و بدلی می شود و ادوات عموم تنها برای شمول و استیعاب وضع شده اند و بدلیت و استغراقیت به دوال دیگری مربوط می شود و ایشان اصل نظریه مرحوم صاحب کفایه(رحمه الله)را قبول کرده و این اقسام سه گانه را خارج از عام دانسته است.

اشکال این نظریه هم با بیانی که گفته شد روشن است زیرا که قسمت اول آن که فرمود مجموعیت و استغراقیت مربوط به جعل حکم است پاسخ داده شد که حکم تابع مفهوم موضوع است اگر مفهوم مجموعیت را در آن بگیرید حکم یکی می شود و اگر (جمیع علما) را در موضوع اخذ کنید می شود احکام متکثر و حکم تابع موضوع است و باید دید در موضوع حکم چه چیزی لحاظ شده است اگر جمیع ملاحظه شده تکثر است و مجعول متعدد می شود البته جعل همیشه واحد است و انحلال و استغراقیت در مجعول است پس اگر موضوع هر فردی مستقلا لحاظ شده قهرا در مقام تطبیق مجعول منحل به احکام عدیده می شود و حکم تابع موضوعش است نه این که این دو کیفیت مربوط به خود حکم و یا نسبت حکمی باشد.قسمت دوم مطلب ایشان هم قابل نقد است که استغراقیت و بدلیت در عموم فرقی با هم ندارند و هر دو دال بر عموم هستند و استغراقیت جائی است که مضاف الیه آن جنس باشد و بدلیت جائی است که مضاف الیه تنوین وحدت داشته باشد زیرا که دال بر عموم غیر از مدخول است که اسم جنس و طبیعت می باشد ولذا ممکن است در آن دال بر عموم بدلیت و استغراقیت اخذ شود چه بر نکره و اسم با تنوین داخل شود و چه به غیر از آن ولهذا لفظ عام (ای) اگر بر مدخولی بدون تنوین هم داخل شود افاده بدلیت می کند مانند (اکرم أياً من العلماء) و (کل) بر اسم با تنوین هم داخل شود مانند (اکرم کل عالم) باز هم استغراقیت می شود.بنابراین دو کیفیت در لفظ دال بر عموم قابل تصویر است و شاهد بر آن تعدد لفظ عام استغراقی و لفظ عام بدلی می باشد که (کل) برای استغراقیت وضع شده است و (ای) برای بدلیت، حتی اگر بر اسم جنس اضافه شود و همین تعدد ادوات عام استغراقی و عام بدلی قرینه است که این دو نحو و کیفیت از عموم در مدلول لفظ عام اخذ شده است و بدلیت و استغراقیت به لحاظ معنا و مدلول دال بر عموم است و به لحاظ نکته ای خارج از آن نیست و در حقیقت دو نوع دال بر عموم داریم؛ برای یکی (ای) وضع شده و برای دیگری (کل) وضع گردیده است.

ص: ۸۰

۳ ـ نظریه سوم از مرحوم آقای خویی(رحمه الله)است که شهید صدر(رحمه الله) آن را مطرح نکرده و فقط دو نظر اول را ذکر کرده و رد نموده است و می گوید حق این است که این سه کیفیت، سه کیفیت برای دال بر عموم است که مشهور نیز این را می پذیرند ولیکن یک تعبیری مرحوم آقای خوئی(رحمه الله) در دراسات(۱)و محاضرات(۲) دارند که می شود آن را نظریه سومی دانست ایشان می گوید منشا استغراقیت و مجموعیت و بدلیت عام در کیفیت ملاحظه کلی طبیعی است که یک وقت در قضیه لحاظ می شود بماهو ذات ماهیت و طبیعت غیر فانی در خارج مثل قضایای طبیعیه (الانسان نوع) (الحیوان جنس) که ماهیت بما هی لحاظ شده، بماهو ماهیت نه بماهو فانی در خارج که در این جا دیگر عموم و خصوص نیست و معنی ندارد و قضایای شرعیه هم این گونه نیست و ناظر به خارج است نه عالم ذهن و ماهیات نفس الامری پس این قسم خارج از بحث است. نوع دوم این است که همین طبیعت بماهو فان فی الخارج لحاظ شود و این طبیعت است که منقسم می شود به عام و خاص و موضوعات احکام هم از این قبیل است بعد می فرماید این جا سه نوع فنا متصور است .

۱ ـ یکی این که طبیعت فانی می شود در خارج به نحو مطلق الوجود که به تعبیر ایشان به نحو وحدت در کثرت است یعنی از خلال یک طبیعت کثرت مصادیق خارجی آن لحاظ می شود و با این نگاه فنائی و موضوع قضیه قرار می گیرد و جهت وحدتش لغو شده و کثرتش دیده می شود این می شود استغراق، یعنی مرآت یک عنوان واحد است ولی مرئی متعدد است و مصادیق آن به نحو مطلق الوجود است و در موضوع حکم این مرئی متکثر دیده می شود و لذا استغراق درست می شود .

۱- دراسات فی علم الاصول، ج۲، ص۲۳۴.

۲- محاضرات فی اصول الفقه(ط دار الهادی)، ج۵، ص۱۵۱.

۲ _ این که طبیعت در خارج فانی می شود ولی نه در مطلق الوجود آن بلکه در صرف الوجود آن که منطبق بر اول الوجود است ودر نتیجه این نحو از نگاه فنائی بدلیت شکل می گیرد و یک واجب می شود ولی مدلول التزامی آن جواز تطبیق آن واحد بر همه افراد آن طبیعت است.

۳ _ نوع سوم هم این است که طبیعت به نحو مطلق الوجود فانی در خارج شود ولی کثرتش لغو شود و وحدتش اخذ شود و به تعبیر دیگر وحدت در جمع لحاظ می شود و عام مجموعی می شود یعنی مانند عام استغراقی فناء طبیعت در مطلق الوجود خارج است ولی وحدت و کثرت با هم لحاظ شده و عام مجموعی می شود که یک موضوع بوده و یک حکم خواهد داشت خلاصه ایشان اقسام سه گانه عموم را به کیفیت لحاظ طبیعت و افناء آن در خارج برگشت داده .

این بیان مبهم است زیرا که اگر مقصود این است که این سه قسم در جائی است که حکمی و موضوع حکمی داشته باشیم این حرف، بازگشت به نظریه صاحب کفایه(رحمه الله) است که جوابش داده شد و خود ایشان هم مطلب صاحب کفایه(رحمه الله) را قبول نکرد و الفاظ (کل) ، (جمیع) و (ای) در ذهن سه نوع تصور از عام است و مربوط به موضوعیت برای حکمی نیست و مربوط به خود مفهوم افرادی است چه موضوع قرار بگیرد و چه نگیرد و اگر مقصود این است که این ها سه نوع مفهوم است که بدون حکم متصور است پس از آنجا که دلالت عام باید لفظی و وضعی باشد _ همانگونه که خود ایشان هم در تعریف عام فرمودند _ پس باید در مدلول ادوات عموم اخذ شود و در نتیجه سه نوع عموم و سه کیفیت برای آن است که در مدلول لفظ دال بر عموم باید لحاظ گردد علاوه بر این که اسم جنس و طبیعت فناهای مختلف ندارد و یک فنا بیشتر ندارد و دلالت بر صرف الوجود و مطلق الوجود خارج از طبیعت و اسم جنس است و این ها دال دیگری می خواهد همانگونه که در مباحث وضع عام و موضوع له خاص و دیگر مباحث گذشته است و ممکن نیست که مربوط به کیفیت لحاظ طبیعت و معنای اسم جنس باشد و اگر باشد استغراقیت و بدلیت و مجموعیت در مطلق و عام یکی می شود .

۴ ـ نظریه چهارم نظریه مشهور است که استغراقیت و بدلیت و مجموعیت سه کیفیت در عام است و در لفظ عام اخذ شده است ولی این نظریه نیاز به توضیح بیشتری دارد و شبهاتی در این جا مطرح است که باید پاسخ داده شود.

بحث سه گانه عام (۹۴/۰۸/۲۶)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در اقسام سه گانه عام بود و نظراتی هم بیان شد که این ها سه کیفیت از عموم است یا نه عموم و ادوات عموم تنها بر استیعاب و شمول دلالت دارد و بدلیت و استغراقیت و مجموعیت از دوال دیگری به نحو تعدد دال و مدلول فهمیده می شود و برخی این نظریه را قبول کرده اند و اشکالاتی وارد شد و ما گفتیم صحیح نظر چهارم است که این ها سه نحو عموم است و خود عام تقسیم می شود به عموم استغراقی و بدلی و مجموعی و گفته شد گرچه این بیان مطابق با وجدان ادبی و لغوی نیز هست ولی ممکن است بر این اشکالاتی شود که باید جواب داده شود عمده نقدها و اشکالات را در سه اشکال می توان خلاصه کرد .

اشکال اول: این که عین همین سه ـ یعنی مجموعیت و بدلیت و استغراقیت ـ در مطلقات هم هست پس در اطلاق هم ما همین تقسیم سه گانه را داریم با این که در مطلقات لفظی دال بر عموم نداریم و این دلیل بر آن است که دال بر این سه کیفیت از شمول یک چیز مستقلی است از دال لفظی بر عموم و استیعاب یعنی دال بر بدلیت و استغراقیت و مجموعیت می تواند دال دیگری باشد که در مطلقات هم هست چون در این جا اطلاق است و عموم لفظی ن یست ولی این سه نوع کیفیت هست و حال که در مطلقات هست پس در عام هم همین گونه است و در مدخول عام که طبیعت است و عام فقط عمومش را لفظاً اضافه می کند این سه کیفیت محفوظ است و دال بر عموم هم بر آن اضافه می شود از باب تعدد دال و مدلول و در نتیجه این کیفیات سه گانه مربوط به عموم نیست و کیفیتی در معنای عمومی که لفظ عام برای آن وضع شده است نمی باشد و حاصل این اشکال این است که وجود این سه کیفیت در مطلقات دلیل بر این است که این ها مربوط به ادواتی که برای عموم وضع شده اند، نیست و ادوات عموم بر غیر از استیعاب افراد یا اجزاء دلالت ندارد.

ص: ۸۳

اشکال دوم: گفته می شود که ما می بینیم مثلا نکره منونه به تنوین وحدت مثل (رجلًا) و (رقبةً) بر بدلیت دلالت دارد و هر گاه موضوع حکم قرار بگیرد مثل (اکرم عالما) حکم را بدلی می کند و اطلاق بدلی است حال اگر ادوات عموم را بر آن اضافه کردیم و گفتیم (اکرم ای رجل) می شود عام بدلی و در این صورت اگر این هم دال بر بدلیت باشد باید در حقیقت دو بار بدلیت را بفهمیم و دو دلالت بر آن در کلام باشد یک بار از رجل که مدخول است به تنهایی بدلیت استفاده شود و یک بار هم از (ای) چون دو دال بر بدلیت داریم با این که وجدانا ما یک بار دلالت بر بدلیت را می فهمیم و تکرار یا تاکیدی هم احساس نمی کنیم.

اشکال سوم: ممکن است کسی اینگونه اشکال وارد کند که اگر فرض کردیم که استغراقیت و مجموعیت دو نوع و دو کیفیت از عموم است نه این که یک دال دیگری بر آن ها است و عموم یک معنا است لازمه اش آن است که (کل) مشترک لفظی

میان دو معنا باشد و موارد استعمال اگر کل بر مفرد وارد شود استغراقی است و اگر بر جمع یا معرف باللام وارد شود مثلاً می شود مجموعی مثل (قرئت کل الکتاب) یا (اکلت کل السمکه) و این همان اشتراک لفظی است أما اگر یک نوع عموم و مجموعیت یا بدلیت و استغرائیت از دال دیگری استفاده شود و (کل) تنها برای استیعاب افراد باشد یک معنا به نحو مشترک معنوی خواهد بود و مشترک لفظی هم در لغت عرب خلاف وجدان است و همین طور است در لغات دیگر که همه موارد استعمالات (کل) در یک معنا است و از باب اشتراک معنوی است نه اشتراک لفظی و متحد المعنی است نه متعدد المعنی .

ص: ۸۴

این اشکالات شواهدی است بر این که بدلیت و استغراقیت و مجموعیت از دوال دیگری فهمیده می شود و اضافه ادوات عموم به آنها استیعاب بـدلیت و یا انحلالیت در همه افراد یا اجزاء از باب تعدد دال و مدلول می باشد و این نظریه پنجمی است که بر خلاف نظریه چهارم است این حاصل نقدی است که می شود بر نظریه چهارم وارد کرد .

حل این سه اشکال به این است که ما تحلیل کنیم آن تفاوت میان بدلیت و استغراقیت را در مطلقات با عمومات تا روشن شود که چرا مشهور نظریه چهارم را انتخاب کرده انـد که این ها سه کیفیت از عموم هستند و برای توضیح این مطلب بایـد به این نکتـه تـوجه کرد کـه ادوات عمـوم کـه برای عمـوم وضـع شـده انـد بر دو قسـم هسـتند برخی مثـل (جمیـع) یـا (مجمـوع) و یا (احـدالافراد) یـک نـوع اسـامی عـام هسـتند که بر خود مفهوم اسـمی عمومیت و استیعـاب به نحو اسـتغراقیت و یـا بـدلیت و یا مجموعیت به نحو معنای اسـمی دلالت می کند و دلالتشان هم مبهم نیست بلکه بر معنای اسمی معین است و مثل اسماء اجناس جواهر و اعراض است که معانی مستقل دارند و یک معنای افرادی کاملی است .

نوع دیگر از الفـاظ عام (کل) و (ایّ) است که این ها و امثالشان هم اسم هسـتند ولی معنایی مثل معنای طبائع و اجناس نـدارند بلکه شبیه اسـماء اشـاره است و از مبهمـات است مثـل (هـذا) (هولاـء) که اشـاره به عالم وجود ماهیات در خارج است و حالت اشـاریت در آن هـا اخـذ شـده است و (کل) که به اسم جنس اضافه می شود ناظر به همه افراد و وجوداتش در خارج است که طبیعت و مـدخول بر آنها دلالت نـدارد و تنها ذات طبیعی را حکایت می کنـد مثل اسم اشاره که مشارالیه مصـداقی و وجودی می خواهد تا به واقعش اشاره کند نه به مفهومش و به خاطر همین به آن ها اسـماء مبهمات می گویند یعنی مبین نیسـتند و نظر به محکی و خارج دارند و حالت اشاریت در آن ها هست و می خواهد مصداق و وجود خارجیش را نشان دهد.

حال در نوع اول (جمیع) و (مجموع) استغراقیت و بدلیت به نحو معنای اسمی مستقل در آنها اخذ شده است که روشن است دو نوع معنا است و با مطلقات فرق می کند و در نوع دوم است که ممکن است گفته شود بدلیت و استغراقیت و مجموعیت از دال دیگری به نحو تعدد دال و مدلول استفاده می شود.

ولیکن این مطلب با تحلیلی که در معنای این نوع از ادوات عموم ذکر شد قابل قبول نیست زیرا که آن معنای اسمی اشاری به همه افراد در عرض واحد یا اشاره به یکی از آنها به نحو بدلیت نوع اشاره را عوض می کند و این ها دو نوع اشاره خواهند بود و یک نوع اشاره نیستند و در آنها نوع اشاره عوض می شود و در نتیجه معنای اشاری موضوع له را عوض می کند و ذات و کیفیت اشاره عوض می شود و این گونه نیست که بتوان اصل اشاره از آنها را جدا کرد و برای کیفیت آن دال دیگری به نحو تعدد دال و مدلول قرار داد مگر مفهوم اشاره که اشاره نیست و مفهوم اسمی محض است مثل مفهوم نسبت که نسبت نیست و مفهوم اسمی است ولذا باید استغراقیت و بدلیت در ادوات عموم اخذ شود ولذا می بینیم که ادوات عموم بدلی غیر از عموم استغراقی هستند این تحلیل اقسام سه گانه در عموم است.

اما در باب مطلقات اصلاً اشاره وجود ندارد و استغراقیت و بدلیت خارج از مدلول لفظ مطلق و اسم جنس است و از باب انحلال عقلی است نه این که چیزی که دال بر بدلیت یا استغراقیت است در اسم جنس اخذ شده باشد و وقتی می گوید (اکرم العالم) جنس و طبیعی عالم در موضوع حکم به نحو مقدر الوجود لحاظ می شود که هیچ گونه دلالتی بر اشاره کردن به افراد ندارد ولیکن استغراقیت در مرحله تطبیق عقلی از آن فهمیده می شود زیرا وقتی که حکمی بر ذات طبیعتی حمل شود قهراً هرجا که طبیعت صدق کند آن حکم هم ثابت می شود و چون طبیعت بر همه افرادش صادق است استغراقیت در مرحله تطبیق و انحلال عقلی ثابت می شود چون که موضوع مقدر الوجود فرض شده است و عقل می گوید که هر فردی که باشد دارای این حکم است بدون این که این تعمیم یا انطباق از باب مدلول لفظ باشد و دال لفظی وضعی بر آن در مطلقات باشد.

ص: ۸۶

بـدلیت در مطلقـات هم همین گونه است بـا این فرق که بـا تنوین یـا غیره قیـد وحـدت هم بر معنـای اسم جنس و ذات طبیعت اضافه می شود و طبیعت واحـده لحاظ شـده است نه این که بـدلیت در تنوین افاده شده است و طبیعت با قید وحدت در مرحله انطباق عقلی بر وجود خارجی طبیعی هم عرض صادق نبوده بلکه بـدلاً قابل صدق است و این هم از باب انطباق عقلی است نه دلالت وضعی لفظی .

بنابراین استغراقیت و بدلیت که در باب مطلقات است در مرحله تطبیق عقلی است نه دلالت وضعی و دال لفظی ندارد در حالی که اسـتغراقیت و بـدلیت در عمومـات در هر دو نوع ادوات عموم در لفـظ عـام وضـعاً اخـذ شـده است یا به نحو مفهوم اسـمی مسـتقل مثل (جمیع) و مجموع) و (احد الافراد) که اسـتغراقیت در (جمیع) و مجموعیت در (مجموع) و بدلیت در (احد الافراد) مانند خود اسماء در (استغراقی) و (مجموع) و (بدلیت) اخذ شده است و یا به نحو معنای اسمی ابهامی یعنی اشاره کردن وجود خـارجی مـدخول خود وضع شـده است و این هـا نیز سه کیفیت در اشـاره و آن معنای اشاری است و کیفیتی در ذات این نحو عموم است و بحث تعدد دال و مدلول منتفی می شود.

همچنین اشکال دوم هم دفع می شود که چرا ما تاکید یا تکرار دلالت را نمی فهمیم در مثل (اکرم ای رجل) چونکه تنوین دال لفظی و وضـعی بر بـدلیت نیست تا تکرار باشـد بلکه پس از مرحله دلالت و در مرحله تطبیق فهمیـده می شود که با آمـدن عام (ای) لفظاً و وضعاً یک بار افاده شده است و تنوین تنها دال بر وحدت است پس تکرار و دو دلالت در کار نیست.

ص: ۸۷

رفع اشکال سوم هم به این است که بگوئیم درست است که (کل) هم در موارد عام مجموعی استفاده می شود و هم در استغراقی ولیکن در هر دو مورد اشاره به همه وجودات خارجی به نحو هم عرض است که یک معناست ولیکن اگر مدخولش طبیعت باشد که وجود خارجیش افرادش است اشاره هم عرض به همه وجودات طبیعت اشاره به هر فرد از افراد آن است و اگر مدخولش طبیعت نباشد بلکه مرکب یا شبه مرکبی باشد که دارای اجزاء باشد می شود اشاره به همه اجزا آن مدخول و این مجموعیت و استغراقیت لازمه اشاره هم عرفی به تمام وجود خارجی مدخول است که از اضافه (کل) به سنخ مدخولش استفاده می شود ولیکن مدخلول دلالتی بر استغراقیت و یا مجموعیت ندارد و بازهم از همان معنای واحد اشاری (کل) دو نحو عموم استفاده می شود بدون این که اشتراک لفظی لازم بیاید .

لهذا صحیح همان است که مشهور محققین گفته اند که این اقسام سه گانه اقسام عام است نه این که یک دال دیگری بر آنها موجود است و عام فقط بر استیعاب و تمامیت دلالت می کند.

دفع توهمی (۹۴/۰۸/۳۰)

.Your browser does not support the audio tag

جهت چهارم در بحث ــ بعد از این که عموم و اقسام عموم بیان شد ــ در دفع توهمی است که مرحوم صاحب کفایه(رحمه الله)(۱)متعرض آن شده است که کسی تصور نکند که اسماء اعداد هم از ادوات عموم و شمول است مثلا (صم ثلاثین یوما) هر روز را هم شامل می شود و این اسماء هم از ادوات عموم است ولذا از آن استثناء می شود و می گوئی (الا خمسا) پس این هم یک نوع عموم دارد و اعداد هم مثل جمیع و کل است .

ص: ۸۸

۱- کفایه الاصول، (ط آل البیت)، ص۲۱۶.

مرحوم آخوند(رحمه الله) بعد از مطرح کردن آن پاسخ می دهد که در اسماء اعداد، عدد اجزاء آن است در صورتی که عموم استیعاب افرادی است.

این پاسخ ایشان جواب درستی نیست یعنی اصل مدعای مرحوم آخوند(رحمه الله) درست است که اسماء اعداد دال بر عموم نیستند اما جوابشان درست نیست چون در باب عموم، عموم اجزائی هم داریم و اگر گفت (اکلت کل السمکه) یا (قرأت کل الکتاب) این عموم، اجزائی است و این گونه نیست که عموم مخصوص به عموم افرادی باشد و شامل عموم اجزائی هم می شود.

جواب صحیح این است که گفته شود که اولاً: در تعریف عموم اینگونه گفته شده است که عام دلالت بر استیعاب افراد مفهوم دیگری یعنی مدخول می کند نه مدلول خودش و این تعریف بر اعداد و اسماء مرکبات دیگر صادق نیست چون اجزا، در مفهوم همان مدلول مرکب داخل است نه مفهوم دیگری ثانیاً: صدق اسم مرکب بر اجزای خودش عموم نیست و بر استیعاب

حتی به لحاظ همه اجزاء دلالت نمی کنـد بلکه لفظ عـدد وضع شـده است برای آن عـدد که اجزاء داردماننـد اسم مرکب که واقعاً بر اجزائش دلالت می کند که از باب انطباق واقعی است زیرا که مرکب بدون اجزائش منطبق نیست ولی مفهوم عموم در آن نیست و از بـاب انطبـاق قهری است همـانگونه که در اطلاـق هم گفـتیم در صـورتی که در عموم مفهوم استیعـاب و عموم لحاظ شـده است حال یا بـدلی و یا مجموعی و یا اسـتغراقی و این نکته در اسامی اعداد نیست همانگونه که در اسامی مرکبات نیست حتی نسـبت به اجزائش و این که اسـتثناء از آن صحیح است دلیل بر اخذ مفهوم استیعاب در آنها نیست بلکه از این باب است که می توان جزء هر مرکبی را از آن اسـتثنا کرد مثل (اکلت السـمکه الا راسـها) و در استثناء نیاز به مفهوم عموم نیست تا شاهد بر آن باشد و الا هر مرکبی عام می شود.

ص: ۸۹

پس اسـماء اعـداد هم مثـل بـاقی اسـماء مرکبـات است که هیـچ گونه دلالـتی بر مفهوم عموم و استیعاب نه افرادی و نه اجزائی نـدارد ولهـذا (کـل) و ادوات عموم بر مرکبـات هم داخـل می شود و افـاده عموم و استیعـاب اجزائی می کنـد مثل (اکلت کل السـمکه) چون درست است که اسم مرکب بر اجزا خودش دلالـت می کنـد امـا از بـاب استیعـاب اجزائی نیست و افاده مفهوم استیعاب اجزاء احتیاج به اضافه ادوات عموم دارد هر چنـد بدون آن هم از باب انطباق صدقش نیاز به وجود اجزاء دارد ولیکن از بـاب عموم نیست و هماننـد اطلاـق در صـدق مطلقات است که انطباق آن قهری و ذاتی است و (کل) که می آیـد استیعاب اجزاء را می رساند .

جهت پنجم بحث جـالبی است که اینگونه مطرح شـده است: عموم به دو قسم تقسـیم شـده است ۱) استیعـاب افراد و آن جائی است که (کـل) بر نکره داخل شود مثل (قرأت کل کتاب) و مقصود همه کتابها می باشـد و ۲) استیعاب و عموم اجزائی و آن جائی است که بر معرفه داخل شـده مثل (قرأت کل الکتاب) که عموم اجزا مراد می باشد و در لغت فارسـی (همه) برای عموم اجزائی وضع شده است و (هر) برای عموم افرادی است اما در عربی لفظ (کل) برای هر دو استعمال می شود هم گفته می شود (قرأت کـل الکتاب) وهم (قرأت کل کتاب)لهـذا بحث شـده است که آیا (کل) مشترک لفظی است یا به گونه دیگری است؟ گفته انـد ثبوتـا اشـتراک لفظی معقـول است که دو وضع داشـته باشـد هم به معنـای (همه) و هم (هر) ولی این مسـتبعد است و خلاـف وجـدان لغوی است و اگر بشود هر دو را به یـک معنی بر گردانـد و معنـای جـامعی گرفت نیازی به این که بگوئیم دو معنی دارد نیست و در این جا تحلیل هایی داده شده است .

ص: ۹۰

یـک تحلیل بیان مرحوم عراقی(رحمه الله)(۱) است ایشـان گفته است که کـل برای استیعـاب افرادی است ولی وقـتی بر معرفه داخـل می شود چون که الف و لام تعریف، ظهور دارد در تعیین، دیگر با استیعاب افرادی تناسب نـدارد ولـذا بر عموم اجزائی حمل می شود .

مرحوم شهید صدر(رحمه الله)(۲)این بیان را قبول نمی کنـد و می فرماید این خلاف وجدان است و دو اشـکال بر آن وارد می کنـد یکی این که کل به معنای استیعاب اجزائی هم می آیـد و تنها در معرفه نمی شود استیعاب افرادی باشد لکن در نکره می شود استیعاب اجزائی هم باشد پس چرا همیشه در آن جا در استیعاب افرادی به کار می رود و (قرئت کل کتاب) به معنای همه اجزاء کتابی را خواندم نمی باشد با این که معقول است .

اشکال دیگری که ایشان دارند این است که می فرمایند این که گفته اند در معرفه استیعاب اجزائی است زیرا که لام، ظهور در تعیین دارد که با استیعاب افرادی سازگار نیست صـحیح نمی باشد زیرا که همه جا الف و لام برای عهد و تعیین نیست و خیلی از جاهـا الف و لـم جنس است و بـا استیعاب افرادی هم سازگار است (مثل اکرم العالم) چرا (کل) در جنس معرف باللام هم که به کار می رود استیعاب افرادی را نمی رسانـد و در اینجا هم باز استیعاب اجزائی است مثل (لا تاکل کل الشاه) او (لا تاکل کل السمکه) چرا در این جا استیعاب افرادی خلاف ظاهر است با این که لام برای جنس است پس این به جهت تعیین نیست و همچنین به این جهت نیست که استیعـاب افرادی غیر مقعول است و برخی از اوقـات معرفه لام هم نـدارد مثل (قرئت کل کتاب زیـد) و اگر زیـد کتاب های متعـددی هم داشـته باشـد بازهم استیعاب افرادی معقول است ولیکن اینکه مراد این باشد که همه کتاب های زیـد را خوانـدم خلاف ظاهر است و چرا ظهور در استیعاب اجزائی دارد پس بایـد وجه دیگری پیدا کرد که اگر بر معرفه داخـل شود استیعـاب اجزائی می شود و اگر بر نکره داخـل شود استیعـاب افرادی می شود و چگونه این دو معنـا را برای (کل) به نحو اشتراک معنوی توجیه کنیم .

۱- نهایه الافکار، ج۲، ص۵۰۹ و (مقالات الاصول، ج۱، ص۴۳۳).

۲- بحوث فی علم الاصول، ج۳، ص۲۲۳.

مرحوم شهید صدر(رحمه الله) عکس تفسیر مرحوم عراقی(رحمه الله)توجیه می کند ایشان می خواهد معنای جامعی را درست کند که اشتراک معنوی باشد و در عین حال بر معرفه که داخل می شود استیعاب اجزائی باشد و بر نکره و امثال نکره که داخل می شود استیعاب افرادی باشد و حاق مقصود ایشان این است که (کل) در لغت عرب به معنای «همه» است که از آن تعبیر می کند به استیعاب اجزائی و مقصود آن معنای در مقابل بعض است و معادل فارسیش «همه» و «تمام» است و به معنای (هر) نیست زیرا که کل ضد بعض است ولی این تمامیت اگر مدخولش یک قیدی داشته باشد که اقتضا کند که بر فرد واحد صادق است مثل تنوین وحدت در (کتاب) در این صورت اضافه (کل) به معنای تمام و همه و استیعاب افرادی است یعنی همه و تمام آن واحدهای افرادی است چون نکره بر تک تک آن ها صادق است و همه یعنی همه واحدهای آن طبیعت و همه افراد آن اما اگر در مدخول (کل) این خصوصیت اخذ نشده باشد بلکه مفهومی اخذ شده بود که در آن نظر به افراد نداشته باشد بلکه یا نظر به یک فرد معین خارجی است و یا اگر نظر به جنس است ذات جنس بماهو ذات معینه باشد و به مصادیق نظر ندارد مثل (لا تاکل کل السمکه) و جنس را به این جهت که دارای اجزا است لحاظ کند اضافه همه به آن مدخول نتیجةً استیعاب اجزائی خواهد بود و خلاصه این که هر جا که نظر به اجزا مدخول است، مدخول با دال دیگری فهمیده می شود استیعاب اجزائی می شود و به معنای همه اجزا می شود و لیکن معنای کل همان تمامیت وجودی و به معنای (همه) است که معنای واحد و مشترک معنوی است و در برخی موارد مدخول دال بر نوع است که به معنای همه انواع است مثل (کل الطعام کان حلا لبنی اسرائیل)(۱)که نه عموم افرادی است و نه اجزائی بلکه مقصود همه اصناف و انواع غذاها است یعنی انواع مأکولات از گوشت حیوانات بری و بحری و حبوبات و چیزهای دیگر که همه آنها برای بنی اسرائیل حلال بوده است پس تکثر وجودی در مدخول به دال دیگری است که با اضافه (کل) که به معنای تمامیت وجود مدخول و همه آن است به نحو تعدد دال و مدلول استفاده می شود و به اختلاف آنها استیعاب فرق می کند.

۱- آل عمران، آیه ۹۳.

بنـابراین (کـل) برای همه وجـود وضع شـده است و همه وجودی که در مـدخولش لحـاظ شـده باشـد و لهـذا برخی از اوقـات مـدخول معرفه است مثـل (الطعـام) ولی اجزا و افراد ملحـوظ نیست و انـواع آن ملحوظ است و برخی از اوقـات مـدخول معرفه است ولی معرفه ای که در آن وحدت لحاظ شده است مثل (کل من علیها فان) و این جا استیعاب افرادی است زیرا که در اسم موصول (من) و یا (الـذی) قیـد وحـدت لحاظ شـده است ماننـد نکره هر چنـد که معرفه باشد پس اختلاف در مضاف الیه کل است و امـا معنـای (کل) در همه جا به یک معنی است و به معنای همه و تمام است ولی با توجه به آنچه در مـدخول اخـذ می شود افرادی و اجزائی و انواعی می شود و بعـد ایشـان یـک بحث اضـافی دارد در بـاب اضـافه شـدن (کـل) به جمع و مثنی که خواهد آمد.

ادامه بحث قبل (۹۴/۰۹/۰۱)

.Your browser does not support the audio tag

در بحث هـای سـابق عرض کردیم که (کـل) به معنـای (همه) است و اگر بر نکره وارد شـود به معنـای (هر) است و امـا اگر بر معرفه وارد شود معنایش استیعاب اجزائی است و بیانش گذشت حال اگر بر جمع وارد شود مثل (اکرم کل العلما) یا (اکرم کل علمـاء البلـد) در این گونه موارد معنای (کل) چیست؟ در این جا شـهید صـدر(رحمه الله) فرموده انـد می شود استیعاب افرادی باشـد و می شود اجزائی باشـد یعنی ممکن است منظور همه فرد فرد از علمـا باشـد و می شود هم اجزائی باشـد یعنی به معنـای جمع لحـاظ شود و همه مراتب و اجزای این جمع مقصود باشـد که هر مرتبه ای از جمع جزئی از همه علما است که مثل (اکرم کل العشـره) و (مثل اکلت کل السـمکه) است زیرا که هر عددی دون عشـره جزء عشره است و این جا هم هر مرتبه ای از علما جزئی از جمع علماء البلـد یا العلماء است و لـذا می گویـد همه این مراتب و اعـداد جمع در علما داخل است و استیعاب اجزای می شـود البته بایـد تـوجه داشت که عموم در (اکرم کـل العشـره) اجزائی است و لیکن در مثـل (اکرم کـل واحـد من العشـره) افرادی است و همچنین در (اکرم کل عشـره) یعنی سه نحو (کل) بر عشـره وارد می شود که یکی هم (اکرم کل عشـره) اسـت که این هم افرادی است ولی مدخول عشـره عشـره است و به بعض عشـره اشاره ندارد و (اکرم کل واحد من العشره) هم همین گونه است و مدخول واحد است که مفرد منکر است و عموم آن افرادی است ولی دائره عشره عشره دارد مثل (اکرم کل واحد من النـاس) و این جـا دائره اش محـدود تر است حـال بحث این است که (اکرم کـل العلمـاء) چگونه است آیـا مثـل (اکرم کل العشـره) است که عمـومش اجزائی است یـا مثـل (اکرم کـل واحـد من العشـره) است که عمومش افرادی است که اگر اجزائی باشد می توان گفت که عموم آن مجموعی است اما اگر اکرم کل واحد من العشـره باشد مثل اکرم کل واحد من الناس اسـت و استیعاب افرادی است و هر کـدام موضع مستقل است. شـهید صـدر(رحمه الله)می فرمایـد ظاهر (کل) وقتی بر جمع وارد می شود استیعـاب اجزائی است چون مـدخول آن جمع بمـاهو جمع است و جمع بر مفرد صـادق نیست تـا این که استیعـاب افرادی باشـد پس نه جمع بر یک فرد صادق است و نه تنوین دارد و نه مفهوم واحد در آن اخذ شده است تا استیعاب افرادی می شود و درست است که ماده جمع اسم جنس است و ماده قابل صدق بر تک تک افراد بود ولی چون که ضـمن هیئت آمده است و جمع بماهو جمع مـدخول (کل) قرار گرفته است پس مقتضای قاعده این است که استیعاب آن اجزائی باشد و مثل جائی اسـت که (العشره) موضوع قرار بگیرد و لذا می گوید مقتضای قاعده استیعاب اجزائی است و استیعاب افرادی لازمه اش این است که مـدخول کل مفرد باشـد که بر فرد صـدق کنـد و این جا این مطلب مفقود است و تنوین وحـدت و قیـد واحـد را هم نداریم و

مقصود کل سه تا سه تا هم نیست و جمع را آورده که بر قلیل و کثیر صادق است و منظور همه مراتب آن است.

ص: ۹۳

سپس یک نقض وارد می کنند که اگر این گونه باشد که عموم اجزائی است پس چرا استثنا اجزاء از آن درست نیست مثل (قرأت کل الکتب الاـ صفحه) که درست نیست و عنایت دارد و باید فرد استثنا شود (الاکتاباً) استثناء جزء یک فرد از آن یا غلط است و یا رکاکت دارد پس این عموم افرادی است و اجزائی نیست.

جواب می دهند که این مطلب صحیح نیست و این در (کل العشره) همین گونه است که باید بگوئی (قرأت کل العشره الا واحداً) چون درست است که این اجزائی است ولی افراد اجزاء آن جمع شده اند و نه اجزاء یک فرد و مثل جائی است که اسم جمع باشد مثل (اکرم کل القوم الا زیدا) پس جمع و مرکبی که لحاظ شده است هر فردی جزئش می باشد و عموم اجزائی به این لحاظ است و لذا آن استثنا درست نیست یا عنایت و رکاکت دارد و عدم صحت آن استثنا و صحت استثنا فرد از این بابت است.

بله، در دخول (کل) بر مثنی اگر معرفه باشند استثنا اجزائی نسبت به جزء جزء هریک از دو فرد است مثل (قرأت کل الکتابین) یعنی جزء جزء هر کدام را قرائت کرده است چون استیعاب افرادی بر دو فرد در مثنای معرفه مناسب نیست زیرا که کثرت فردی ندارد تا مناسب باشد چرا، استیعاب افرادی نسبت به مثنای نکره یعنی (کل کتابین) که به معنای هر دوتا دوتا کتاب است صحیح است که خارج از بحث مثنی و جمع معرفه است لهذا در اینجا (قرأت کل الکتابین الا صفحه) درست است و (الاکتاباً) درست نیست چون مثنی افراد ندارد و دو فرد بیشتر نیست و مصادیق متعدد ندارد برخلاف جمع پس وقتی کل بر مثنای معرفه اضافه شد مثل اضافه اش به فرد معین است که به معنای اجزاء هر فرد می شود.

ص: ۹۴

ذیـل این بیـان را قبول داریم و این نقض و پاسـخ هم درست است ولی ظـاهر صـدر عبارت ایشان قابل قبول نیست و در (اکرم کـل العلمـا) یا (اکرم کل علماء البلـد) از این ها اسـتفاده عموم افرادی می شود و شبیه (اکرم کل واحـد من العلماء) و یا (اکرم کل واحـد من العشـره) است نه (اکرم کل العشـره) یعنی تک تک این افراد منظور می شود و نظر به استیعاب و عموم هر فردی از علما را دارد و نمی خواهـد علما را یک مجموع واحـدی محسوب کنـدماننـد یک مرکب و یا عدد و بگوید همه اجزاء این مجموع واحـد منظور است و این خلاف فهم عرفی است و شایـد در معادل فارسـی هم همین گونه باشد و وقتی می گوید همه علما را اکرام کن یعنی تک تک آن ها را اکرام کن .

ما براین مطلب یک بیان حلّی و تحلیلی داریم و یک بیان نقضی; اما بیان حلّی این است که هیئت جمع ناظر به تکثر است ولی تکثر فردی نه تکثر جزئی و مثـل عشـره نیست که مرکب است بلکه هیئت جمع ناظر به تکثر فردی مصادیق ماده جمع که اسـم جنس است می باشـد که از سه تـا به بالا و بشـرط لا از حیث نقیصه و لا بشـرط از حیث زیاده است و این مفاد جمع است پس تکثری که در آن لحـاظ شـده است تکثر افرادی است و (کل) که به معنای همه و اسـتیعاب وجود است وقتی برایت نکثر وارد می شود معنایش این است که این مصادیق و کثرت ها همه شان منظور است و این قهراً ملازم و مساوی با استیعاب أفراد متکثر آن طبیعت می شود و کأنه گفته همه افراد طبیعت منظور است و شبیه هر واحد از آن ها می شود و می خواهد همه آن آحاد و افراد طبیعت را در بر گیرد این عموم اجزائی نیست هر چنـد با کلمه (هر) فرق می کند و بدلیت در آن لحاظ نشده است ولیکن قبلاً گفتیم که بـدلیت به تنهایی، مدلول (کل) نیست بلکه از اضافه شدن آن به مفرد نکره و امثال آن این نحو اشاریت اسـتفاده می شود که در موارد اضـافه (کـل) به جمع نیست. امـا این که ایشان می گویـد جمع را به شـکل یک مرکب در نظر بگیریم و افراد اجرائش باشند این گونه هم نیست بلکه اشاره به نحو استغراق در افراد جمع است.

اما بیان نقضی آن است که اگر بخواهد استیعاب اجزائی برای جمع به عنوان یک مرکب باشد این معنا نیازمند یک دالی است که جمع را به عنوان یک مفهوم مرکب واحدی افاده کند که هر فردی جزئی در آن مفهوم واحد باشد و آن مفهوم واحد ماده جمع نمی تواند باشد الا استیعاب به لحاظ اجزاء هر فرد خواهد بود که ایشان در پاسخ نقضی آن را رد کردند پس باید عنوان دیگری باشد مثل اخذ عنوان (مجموع) که این دال دیگری می خواهد غیر از هیئت و ماده که موجود نیست و یا باید بگوییم که مراد از هیئت و ماده جمع مرتبه اعلای جمع ـ که همه افراد است ـ می باشد زیرا که این مرتبه در خارج متعین است و هر مرتبه کمتری مردد است و بیان اضافی می خواهد و (کل) افاده استیعاب اجزائی این مرتبه را می کند که این مطلب هم قابل قبول نیست زیرا که این به معنای اجرای اطلاق در جمع است جهت تعینی آن در مرتبه اعلا ـ و این عموم را در طول اطلاق و مقدمات حکمت می کند با این که چنین نیست ـ همانگونه که در آینده خواهد آمد ـ علاوه بر این که همه جا هم این اطلاق جاری نیست و چنین تعینی هم وجود ندارد و به عبارت دیگر جمع بر نصف جمع هم صادق است اگر جمع باشد ولی مقتضای اطلاقش این است که بر مرتبه معنیه مثلاً ـ که همه علماست صادق باشد مثل این که اگر (کل) نبود و گفت (اکرم علماء البلد) مقتضای اطلاق همه آنها است و این جا استیعاب اطلاقی و از باب مقدمات حکمت است و اگر ربع را مثلاً بخواهد باید بیان کند حال وحدت جمع اگر از این باب باشد این هم قابل قبول نیست چون خیلی از اوقات این اطلاق را نداریم و اگر باشد هم اطلاق است و معنایش این است که عموم اجرائی بعد از دخول (کل) در طول اطلاق است و این خلاف ظاهر است و الا (اکرم کل علماء البلد) با (اکرم علماء البلد) از این جهت یکی می شود و هر دو نیازمند اطلاق هستند با این که این گونه نیست و بعداً خواهیم گفت و این مبنا را رد می کنیم و می گوئیم (کل علماء البلد) خود (کل) قید را نفی می کند و در طول مقدمات حکمت نیست پس این یک نقض است که اگر بخواهید وحدت مفهوم جمع را به نحوی که افراد جزء آن مفهوم مرکب واحد باشد را از یک مفهوم دیگر استفاده کنید مانند مفهوم مجموع و امثال آن دال دیگری می خواهد و اگر بخواهید از اطلاق استفاده کنید که مرتبه اعلای جمع و تکثر مراد است این مطلب در طول اطلاق و مقدمات حکمت خواهد بود که قابل قبول نیست .

نقض دومی نیز بر فرض اول وارد است که اگر بخواهیـد مفهوم واحدی مانند مجموع و امثال آن را در جمع بگیرید (اکرم کل العلماء) عام مجموعی می شود با این که شـما می گوئیـد عام مجموعی نیست و مجموعیت قرینه اضافی می خواهد چنانکه در آینـده خواهـد آمد و این هم منبهی است که (کل) وارد بر جمع استیعایش افرادی است زیرا اگر که مدخولش که جمع محلی و یا مضاف باشـد استیعایش اسـتغراقی باشـد نه مجموعی دخول (کل) بر آن نیز افاده استیعاب همه آن افراد را خواهـد نمود نه اجزائی پس استیعاب (اکرم کل علماء البلـد) یا (اکرم کل العلماء) افرادی است نه اجزائی هر چند با (اکرم کل عالم) فرق دارد که در آن عموم و استیعاب افرادی از طریق لحاظ (عالم واحـد) افاده شده است که به جهت اخذ قید وحدت در مدخول (کل) است و کأنه اشارات متعـدد به افراد شـده است به همه آنها و اما در جمع کأنه اشاره واحدی به همه آن افراد شده است ولیکن هر دو استیعاب و عموم افرادی است نه اجزائی .

یک بحث دیگری در مسئله دخول (کل) بر جمع محلی به لام است که در بخش بحث از ادوات عموم به تفصیل خواهد آمد و آن چگونگی دخول (کـل) که ادات عموم است بر جمع محلی به لام بنـابراین که خودش هم از عمومـات بوده و دلالـت بر استیعاب افرادی است و این گفته می شود که یا معقول نیست و یا خلاف وجدان است.

ادوات عموم یا صیغ عموم(۹۴/۰۹/۲۸)

.Your browser does not support the audio tag

جهت دوم، بحث در تشخیص ادوات عموم یا صیغ عموم است البته صاحب کفایه(رحمه الله)(۱)در این جا بحثی را مطرح می کند که خیلی مهم نیست که آیا اصـلا صیغ عموم داریم یا خیر؟ چون مثلا گفته شده (ما من عام الا و قد خص) پس لفظی که بر عموم دلالت داشته باشـد نـداریم و تمامی عام ها یا اکثر آن ها تخصیص خورده انـد و این نشان می دهـد که در خصوص استعمال شده اند و مجاز هم نیستند پس لفظ دال بر عموم نداریم.

۱- کفایه الاصول، (ط آل البیت)، ص۲۱۶

جواب داده انـد که تخصیص، با این که لفظ در عام اسـتعمال شده باشد منافات ندارد و مثلا «کل» در عموم به کار رفته باشـد حتی بعـد از تخصیص چـون تخصیص مسـتلزم مجـازیت نیست و ادوات عمـوم در عـام هـای تخصیص خورده هم در عموم اسـتعمال شده است و تخصیص به لحاظ عالم جدّ است و مخصص کشف می کند که در عالم جد عموم مراد نیست و این ها قرینه بر مجاز نیست پس اصل این که در لغت عرب ادوات عموم داریم بلکه در هر لغتی ، قابل مناقشه نیست لهذا باید در تک تـک آن ادوات بحث شود که آن ها کدامنـد و کیفیت دلالتشان بر عموم یا مبنای دلالتشان چیست و بعـد هم بر کـدام یک از انواع عموم استغراقیت و بدلیت یا مجموعیت دلالت می کنند.

اولین ادات عموم کلمه (کـل) است که وقتی بر معرفه داخـل شود دلالـتش بر عموم و استیعـاب همه افراد یـا همه اجزاء روشـن است و یکی از روشن ترین و بـارزترین ادوات عموم است و در آن از این جهت بحـثی نیست ولیکن دو بحث دیگر در «کـل»

هست،۱) این که کیفیت دلالت آن بر استیعاب بر عموم چگونه است و از این جهت بحث شده است که آیا دلالت «کل» بر استیعاب همه افراد مدخولش نیاز به اجرای اطلاق و مقدمات حکمت در مدخولش دارد یا خیر؟ و این بحثی است که صاحب کفایه(رحمه الله)مطرح کرده است و بعد در کلمات اصولیین دنبال شده است ۲) بحث دیگر این است که آیا «کل» دال بر عموم استغراقی است یا عموم مجموعی ؟

اما بحث اول که دلالت «کل» بر استیعاب و عموم مدخولش چگونه است در این جا صاحب کفایه(رحمه الله)دو احتمال را مطرح می کند و می گوید کلمه کل که در لغت عرب برای استیعاب معنای مدخول است کدام معنی از مدخول مقصود است؟ آیا معنای مراد متکلم از مدخول مقصود است یا معنایی که مدخول قابل انطباق بر آن است چه مراد متکلم باشد و چه نباشد؟ پس در این جهت دو احتمال است چون ممکن است مراد متکلم از عالم ، عالم عادل باشد نه هر عالمی اگر چه قید را در لفظ نیاورده باشد ولی در مرادش هست و طبیعت مطلقه مرادش نیست که طبق تحلیل اول که استیعاب مراد از مدخول باشد لازمه اش این است که اول باید روشن کنیم که مراد متکلم از مدخول چیست آیا طبیعت مطلقه عالم است یا طبیعت مقیده؟ و اثبات این مطلب نیاز به اجرای مقدمات حکمت دارد چون اگر طبیعت مقیده را اراده کرده باشد مجاز نمی شود و فقط قید را نگفته است بنابراین اگر گفتیم دلالت «کل» بر ما یراد من المدخول است اول باید ما یراد را مشخص کنیم که باید این را با مقدمات حکمت ثابت کنیم که چون فقط عالم را گفته و قیدی را نیاورده و در مقام بیان بوده است پس از این سکوت، کشف می کنیم که مراد طبیعت مطلقه است و طبق این تحلیل، همیشه دلالت «کل» به لحاظ قیود محتمل در مدخولش در طول اجرای مقدمات حکمت در مدخول است و مثل سائر مطلقات می شود که اگر گفت (اکرم العالم) از سکوت، کشف می کنیم که قید دیگری ثبوتاً در کار نیست و در اینجا هم اثبات ما یراد هم از راه مقدمات حکمت است.

ص: ۹۸

اما طبق تحلیل دوم که می گوئیم «کل» دلالت می کنـد بر استیعاب تمام افرادی که ینطبق علیه الاسم المـدخول در این صورت افـاده عموم ربطی به مراد متکلم نـدارد و (کـل) شامـل آن چه را که لفـظ مـدخول و مـدلول وضـعی و تصوریش منطبق بر آن است، می گردد پس اگر کلمه (کل) وضع شـده باشـد برای استیعاب ما ینطبق علیه المـدخول دیگر نیازی به مقـدمات حکمت در مدخول (کل) نداریم و انطباق اسم جنس بر مصادیق خودش قهری است و بر عالم فاسق هم (عالم) صادق است و نیازی به سکوت و عـدم سـکوت متکلم نـدارد و خود کلمه «کل» کار مقـدمات حکمت را انجام می دهـد و «کل» شـمول را می رساند چون وضع شـده برای استیعاب همه افرادی که ینطبق علیه المدخول و عالم فاسق ـ بلکه هر فردی از افراد طبیعت ـ ینطبق علیه المدخول و این مثل جائی می شود که با لفظ بیان کند که قیدی در کار نیست در این جا هم «کل» بالملازمه افاده نفی قید می کند چون که می گوید من شامل آن چه را که مدخول بر آن منطبق است، می گردم.

و این دو مبنا آثاری دارد یکی از آثارش در بحث تعارض ظاهر می شود که اگر در بحث تعارض گفتیم دلالت لفظی اقوی از دلالـت اطلاقی و سکوتی است در این صورت اگر بین عـام و مطلق تعـارض شـد طبق مبنـای دوم؛ عـام مقـدم می شود چون دلالت بر شـمول، لفظی و با دلالت خود «کل» است که وضع شده است برای شـمول ما ینطبق علیه المدخول پس دلالت اثباتی و وضـعی است اما اگر مبنای اول را قبول کردیم هر دو دلالت سکوتی و اطلاقی می شود و هیچ کدام بر دیگری ترجیح ندارد و اثر دیگر این که در موارد عـدم جریان مقـدمات حکمت مثلاً اگر قائل شویم که یکی از مقـدمات حکمت عـدم وجود قـدر متیقن در مقام تَخاطب است عام هم مجمل می شود و نسبت به غیر مورد متیقن عموم نخواهد داشت.

ص: ۹۹

اما کـدام یک از این دو مبنی درست است; مرحوم میرزا(رحمه الله)(۱)مبنای اول را انتخاب کرده است و این که «کل» وضـع شـده است برای ما یراد من المـدخول و لهـذا اول باید ما یراد مشـخص شود و بعد «کل» دلالت می کند که همه افراد آن مراد است یعنی مطلقه بودن مـدخول «کـل» بـا اطلاـق و مقـدمات حکمت ثابت می شود و ظاهر عبارات صاحب کفایه(رحمه الله)با مبنـای دوم سازگار است البته عبارت ایشان خیلی صـریح نیست و برخی از آن عبارات نیز با مبنای اول سازگار است ولی شاید بتوان از مجموع عبارات و حواشی ایشان استظهار کرد که مبنای دوم را قبول دارند و مشهور متاخرین نیز همین مبنی را انتخاب کرده انـد و شاید نظر مشهور قدما هم همین باشد و مبنای اول را مشـهور قبول ندارند و خواسـته اند محاذیری را برای آن ذکر کنند که ما اول این محاذیر را ــ که به صورت نقض بر این مطلب آورده اند ــ بیان می کنیم و سپس دلیل مرحوم میرزا(رحمه الله)را هم که بر مبنای خودش دارد، مطرح می شود.

اما بحث اول در نقض ها و محاذیر ذکر شده بر مبنای مرحوم میرزا(رحمه الله) است که بیانات مختلفی است .

۱ ــ یـک بیان در کلمات آقای خوئی(رحمه الله)(۲)آمـده است این است که اگر «کل» وضع شـده باشد برای استیعاب ما یراد من المدخول به نحوی که باید در مرحله سابق با مقدمات حکمت و سکوت ثابت کنیم که طبیعت مطلقه مراد است لازمه اش لغویت وضع «کل» برای عموم است چون اگر مقدمات حکمت را جاری نکنیم که نمی توانیم از «کل» عموم هم اسـتفاده کنیم و اگر مقدمات حکمت را جاری کنیم، در این صورت دیگر نیازی به عموم هم نداریم و اگر کسـی بگوید در این جا با وضـع کل برای عموم استیعاب تاکیـد می شود و دلالت صریح وقوی می شود جواب داده می شود که تاکید هم در اینجا نیست زیرا که تاکید در جائی است که دلالت لفظی وضعی هم عرض باشد ولی این جا در طول است و باید نسبت به شمول هر فردی در مرحله سابقه ثابت شود که خارج از مراد نیست که با دلالت سـکوتی ثابت می شود پس تصـریح و تاکیـد هم در کار نیست و تاکید و تصریح در جائی است که دلالت لفظی در طول دلالت سکوتی نباشد و هم عرض باشد و الا نتیجه تابع اخس مقدمتین است و در این جـا دلاـلت لفظی قوتی هم به آن نمی دهـد چون تا آن دلالت سـکوتی نباشـد این دلالت هم نیست لهـذا گفته شده است که چنین وضعی لغو محض است.

۱- فوائد الاصول، ج۲، ص۵۱۸ ــ اجود التقریرات، ج۱، ص ۴۴۰

۲- محاضرات (ط ــ دارالهادی) ج۵، ص۱۵۹.

شهید صدر(رحمه الله)(۱)این اشکال را به وجوه مختلفی رد کرده است.

ادوات عموم(۹۴/۰۹/۳۰)

Your browser does not support the audio tag.

بحث در ادوات عموم و «کل» ــ که اولین ادات و اسم از اسماء دال بر عموم است ــ بود و گفته شد که بحث شده است که آیا «کل» لغتا وضع شده است برای عموم و استیعاب ما یراد من المدخول و یا ما ینطبق علیه المدخول؟ و به این مناسبت بحث شده که این عموم و استیعاب با «کل» ثابت می شود و یا نیاز به مقدمات حکمت دارد که اگر گفتیم «کل» وضع شده است برای استیعاب ما یراد من المدخول باید در مرحله سابقه مراد از مدخول مشخص شود که طبیعت مطلقه است یا مقیده پس دلالت بر استیعاب در طول اطلاق می شود و یک تحلیل دیگر این بود که نیاز به مقدمات حکمت نداریم و «کل» بر هر اسم جنس و مدخولی که وارد شود می گوید تمام افراد آن مقصود است و استیعاب شامل همه افراد ما ینطبق علیه المدخول است که دیگر نیاز به اجرای اطلاق و مقدمات حکمت در مدخول «کل» نخواهیم داشت و مشهور و صاحب کفایه(رحمه الله)(۲)این را انتخاب کرده اند اما میرزا نائینی(رحمه الله)(۳) احتمال اول را انتخاب کرده است که نتیجه اش این است «کل» که دلالت بر عموم در طول جریان اطلاق و مقدمات حکمت در مدخول می شود عرض شد که مشهور بر مطلب مرحوم میرزا(رحمه الله)نقض هایی وارد کرده اند و خود ایشان هم ناظر به کلامشان بیانی دارد که آن را در دو مقام بحث می کنیم. اما بحث اول که بررسی نقض ها می باشد مشهور که مبنای دوم را قائل شده اند محاذیری را برای قول اول ذکر کرده اند.

۱- بحوث فی علم الاصول، ج۳، ص۲۲۷.
۲- کفایه الاصول، (ط ــ آل البیت)، ص۲۱۷.
۳- فوائد الاصول، ج۲، ص۵۱۸ و اجود التقریرات، ج۱، ص ۴۴۰.

۱ ــ یک محذور لزوم لغویت است که اگر مراد از مدخول با مقدمات حکمت ثابت شود که طبیعت مطلقه است و قیدی ندارد لازم می آید که وضع «کل» برای عموم لغو باشد چون اگر مقدمات حکمت جاری نباشد استیعاب و عموم هم ثابت نمی شود و اگر جاری شود خود مقدمات حکمت هم استیعاب را اتیان می کند و این استیعاب دوم که بخواهد از راه «کل» بیاید لغو محض است و تاکید و صراحت هم از آن استفاده نمی شود چون که در حقیقت استیعاب عمومی در طول استیعاب مقدمات حکمتی است و از چنین استیعابی که همواره و در هر فردی در طول آن است تاکید و صراحت هم استفاده نمی شود و بالاخره باید آن دلالت اطلاقی باشد و آن هم دلالتش سکوتی است و تبدیل به صراحت و لفظی نمی شود حتی بعد از ورود «کل» بر آن. خلاصه، لازمه مبنای مرحوم میرزا(رحمه الله)لغویت وضع «کل» برای استیعاب به این نحو است.

این ایراد فوق بناء به جهاتی تمام نیست اولاً: یک جهت این است که استیعابی را که «کل» افاده می کند استیعاب به معنای لحاظ افراد طبیعت است و اما استیعاب مقدمات حکمت به معنای استیعاب افراد نیست بلکه به این معنی است که طبیعت مطلقه

است که قهراً بر افراد صادق است ولیکن موضوعیت فرد را افاده نمی کند به خلاف «کل» ، که فرد فرد طبیعت را در مقام تصور و موضوع حکم لحاظ می کند و این افاده مفهوم و تصور اضافی است و اغراض لغوی هم اغراض تصوری است نه اغراض شرعی زیرا که لغت برای اغراض شارع وضع نشده است بلکه برای محاوره و افاده مفاهیم و تصورات متنوع وضع می شود و هر جا که یک مفهوم و تصور جدیدی باشد لفظی برای آن وضع می شود بنابراین غرض وضعی و لغوی غیر از غرض شرعی است و اگر در جایی مفهوم و معنای جدید باشد غرض لغوی حاصل است هر چند نتیجه عملی شرعی هر دو یکی باشد و این که می گوئید که لغویت لازم می آید شاید به لحاظ غرض شرعی درست باشد که البته آن هم مورد قبول نیست و فرق می کند که حکم روی تک تک افراد رفته باشد یا روی طبیعت مطلقه ولی علی کل حال از نظر تصوری و مفهومی دخول «کل» یک مفهوم و تصور جدیدی می آورد که قبلا نبود پس لغو نیست و مقدمات حکمت فقط می گوید طبیعت قید ندارد و «کل» می گوید هر فرد فرد آن ملحوظ و موضوع است و این مفهومی جدید است که در عموم و استیعاب اطلاقی این مفهوم نیست و این مفهوم از «کل» استفاده می شود و هر جا وضع لفظی برای معنای جدیدی باشد دیگر لغویت در کار نیست چون غرض لغوی وضع برای القای این معانی متنوع است .

ص: ۱۰۲

یک نکته لحاظی و مفهومی دیگر این است که با وضع «کل» می شود اطلاق و مقدمات حکمت را در مدخول «کل» و به لحاظ عموم و استیعاب جاری کرد و سپس آن عموم را موضوع و طرف حکم به وجوب اکرام _ مثلاً _ قرار داد و این نحو اطلاق با این که ابتداءً در طرف حکم اطلاق جاری شود از نظر تصوری و لحاظی فرق می کند و این دو لحاظ اطلاقی است؛ یکی لحاظ اطلاقی در طرف وجوب است و دیگری لحاظ اطلاقی در طرف عقد الوضع، و بعد از این مطلقی که مدخول عام قرار گرفت موضوع حکم می شود پس هر جا با وضعی بتوان تصور و لحاظ جدیدی در ذهن ایجاد کرد لغویت در کار نیست .

ثانیاً: این مطلب که گفته شد اگر عموم در «کل» در طول مقدمات حکمت باشد لغویت لازم می آید چون همیشه در طول مقدمات حکمت است و طولیت، برای تأکید مناسب نبوده، درست نیست زیرا که مقدمات حکمت و دلالت سکوتی تنها بر این مطلب دلالت می کند که قیدی ثبوتا نیست اما شمول طبیعت برای تمام افراد از سکوت استفاده نمی شود بلکه از نکته عقلی سریان طبیعت در همه افرادش استفاده می شود و قبلا گذشت که عموم اطلاقی از باب انطباق قهری عقلی طبیعی بر هر فرد است که اگر طبیعتی موضوع حکمی بود و قیدی نداشت قهرا عقلا در تمامی افراد منطبق است و استیعاب در مرحله انطباق است و به نکته عقلی است و «کل» در طول این دال عقلی نیست و هم عرض با این دال عقلی است بلکه در طول مدلول سلبی اطلاق یعنی نفی قید در مراد است و «کل» می گوید اگر قیدی ثبوتاً نبود تمام افراد طبیعت را شامل می شوم چه عقل هم سریان و عموم را افاده بکند و چه نکند.بنابراین استیعاب اطلاقی که به نکته عقلی است در عرض دلالت «کل» بر استیعاب است و در طول آن نیست و آنچه در طول آن است تنها نفی قید است پس یک دال عقلی بر شمول و استیعاب داریم و یک دال لفظی «کل» است و آن نیز با دال عقلی بر استیعاب هم عرض می شود و وقتی هم عرض شد و تاکید و یا استیعاب مفهومی لفظی هم استفاده می شود و دلالت لفظی با دلالت عقلی منافات ندارد و اگر «کل» نبود فقط دلالت عقلی در مرحله تطبیق اقتضای استیعاب را داشت ولی «کل» که آمد در عالم دلالت لفظی هم استیعاب و عموم لحاظ می شود و در ذهن هم مفهوم استیعاب می آید که این همان تاکید و یا تصریح به استیعاب است.

ص: ۱۰۳

بنابراین آنچه که گفته شد _ که چون عموم «کل» در طول اطلاق مدخول است پس هیچ گاه تاکید و تصریح هم در استیعاب استفاده نمی شود _ صحیح نیست .

ثالثاً: اگر «کل» وارد نشود در خیلی از موارد استیعاب و اطلاق مدخول، بدلی می باشد و «کل» که وارد می شود شمولی و استغراقی می شود مثل موارد دخول بر نکره منونه که استیعاب و اطلاق (اکرم عادلا) بدلی است ولی اگر بگوید (اکرم کل عادل) این جا شمولی می شود بله، در برخی از موارد بدون «کل» هم اطلاق شمولی است مثل (اکرم العلماء) لیکن در عدم لغویت وجود مورد اول کافی است.

روح جواب این است که غرض لغوی با غرض شرعی فرق می کند و غرض لغوی ایجاد مفهوم جدید در ذهن به وسیله وضع است و در باب ادوات عموم این گونه است که با وضع آن ادوات حتی بنابر قول اول مفهوم جدیدی افاده می شود که اطلاق و مقدمات حکمت آن را نمی رساند.

اشکال دوم بر قول اول هم شبیه اشکال اول است و آن تعبیری است که مرحوم اصفهانی(رحمه الله)(۱)مطرح کرده و فرموده است اگر بگوئیم «کل» وضع شده است برای استیعاب مدخول که در مرحله سابقه نیاز به مقدمات حکمت داشته باشد لازمه اش این است که «کل» وضع شده باشد برای استیعاب مستوعب و این قبول مماثل للمماثل است که محال بوده و اجتماع مثلین است و این غیر از بیان لغویت است و این بیان امتناع است و اجتماع مثلین است .

جواب این هم از آنچه گفته شد روشن می شود که با مقدمات حکمت تنها نفی قید ثابت می شود و این غیر از استیعاب افراد است و «کل» مفهوم استیعاب افراد را می آورد و چنین عموم و استیعابی مفاد «کل» است یعنی اطلاق قید را در دخول و طبیعت نفی می کند و طبیعت را مطلقه قرار می دهد که هر چند عقلا هم در همه افراد صادق باشد لیکن بر خلاف استیعاب افاده شده از ادوات عموم افراد را ملحوظ نمی دارد .

۱- نهایه الدرایه (ط جدید)، ج۲، ص۴۴۶.

ثانیاً: نقض می شود به جایی که «کل» وارد می شود بر الفاظی که عام هستند مثل (اکرم کل العلماء) بنابر دلالت جمع محلی باللام بر عموم و استیعاب که لازمه اش اجتماع مثلین و قبول مماثل للمماثل خواهد بود جوابش هم این است که این دو نوع استیعاب است و در (العلماء) استیعاب حرفی است و «کل» استیعاب اسمی است و یا در (کل الکتاب) که کتاب دلالت بر اجزاء را هم می رساند و لیکن با دلالت «کل» بر استیعاب فرق می کند و مرکز هریک دال مستقلی است .

ثالثاً: این که اصلاً اجتماع مثلین لازم نمی آید چون که یک استیعاب در مدخول بیشتر نیست که دو دال دارد یکی مقدمات حکمت و حکم عقل به سریان طبیعت بر افرادش و دیگری هم «کل» چه در طول هم باشند و چه در عرض هم، پس اصلاً منجر به اجتماع مثلین و یا قبول مماثل للمماثل نمی گردد و در بحث های لغوی اصلاً جای این قواعد عقلی نیست و این اشکال به روش و منهج ایشان است.

مرحوم آقای خوئی(رحمه الله)(۱) ــ اضافه بر نقض اول ــ نقض سومی را بر مرحوم میرزا(رحمه الله) وارد کرده است که اگر این قول را اختیار کنیم در هیچ جا نمی توانیم به عموم تصریح کنیم چون دلالت بر عموم همیشه در طول مقدمات حکمت و اطلاق خواهد بود که همیشه دلالت سکوتی می باشد و نمی توان با «کل» ــ که صریح ترین لفظ عام است ــ تصریح به عموم کرد و همه جا نیاز به اطلاق و دلالت سکوتی داریم و همیشه نتیجه تابع اخس مقدمتین است و دلالت بر عموم همیشه سکوتی است.

ص: ۱۰۵

۱- محاضرات فی علم اصول(ط دارالهادی)، ص۵، ص۵۹.

جواب این نقض هم این است که اولاً: اگر مقصودشما این است که در موارد استعمال «کل» طبق این قول تا قید در مدخولش نفی نشود استیعاب ثابت نیست این ادعای همین قائل است اما اگر مقصود آن است که هیچ جا به عموم بدون نیاز به اطلاق و مقدمات حکمت تصریح نمی شود، این درست نیست و می شود در موردی نفی قید را با تصریح ثابت کرد مثل این که بگوید که در مدخول «کل» هیچ قیدی وجود ندارد و یا مدخول به گونه ای باشد که در آن تقیید به قیدی محتمل یا ممکن نباشد و ثانیاً آنچه که بنابر جریان اطلاق در مدخول «کل» به آن تصریح نمی شود نفی قید است و اما استیعاب و شمول تمام افرد آن مدخول دلالت تصریحی و لفظی خواهد بود که تصریح لفظی و زاید بر استیعاب اطلاقی و دال عقلی خواهد بود و مقصود لغت نیز امکان همین تصریح است پس با این نقض ها نمی شود حرف مرحوم میرزا(رحمه الله) را رد کرد و این اشکالات اشکالاتی نیستند که آن مبنی را رد کنند البته محذور دیگری بر این قول وارد است که خواهد آمد.

ادامه بحث قبل(۹۴/۱۰/۰۱)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در این بود که آیا «کل» که از ادوات عموم است وضع شده است برای استیعاب و عموم ما یراد از مدخولش پس در طول مقدمات حکمت عموم را می رساند یا این که وضع شده است برای استیعاب و عموم ما ینطبق علیه المدخول و معنای حقیقی و موضوع له مدخول که قهراً دیگر نیاز به تشخیص مراد متکلم از مدخول را نداریم تا مقدمات حکمت را لازم داشته باشیم و گفتیم طبق مبنای اول عموم در طول اطلاق مدخول است و باید ابتدا اطلاق ثابت شود و بعد عموم فهمیده می شود و این مساله مورد اشکال قرار گرفته بود که برخی از محاذیر ذکر شده بر آن یا جوابهایش گذشت.

ص: ۱۰۶

۴ ـ محذور چهارم : محاذیری است که شهید صدر(رحمه الله)(۱)ذکر کرده است ایشان می فرماید این که مقصودتان از «مراد»، در این مطلب که می گوئید «کل» وضع شده است برای استیعاب و عموم ما یراد من المدخول چیست؟ ما یک مراد و مدلول جدی داریم و یک مدلول استعمالی، که از آن تعبیر می شود به معنای حقیقی که به آن مراد استعمالی می گویند شما مقصودتان در اینجا چیست.

فرض اول: این است که گفته شود «کل» وضع شده است برای استیعاب افراد معنایی که مدلول جدی و مراد تصدیقی متکلم از مدخول است زیرا که در مباحث گذشته گفته شد که در لفظ یک مدلول تصوری و وضعی داریم و یک مدلول استعمالی که قصد اخطار آن معنی به ذهن مخاطب در مقام محاوره است و یک مدلول جدی داریم که متکلم آنچه را که اخطار کرده است جداً هم اراده نموده و قصد اخبار یا انشاء آن را دارد حال این جا کدام یک از اینها مقصود است یک فرض این است که مقصود استیعاب افراد مراد جدی از مدخول باشد که اگر این باشد دارای محاذیر متعددی است و معلوم است که واضع نمی تواند «کل» را برای اضافه مفهوم استیعاب به مدلول جدی به این معنا، وضع کند چون که:

اولاً: لازمه اش آن است که در صورتی که متکلم در مقام جد نباشد و از باب شوخی یا تقیه یا امتحان اکرام «کل عالم» را بر زبان جاری نماید ، «کل» فاقد معنی باشد در حالی «کل» که در این موارد هم دارای مدلول است .

۱- بحوث فی علم الاصول، ج۳، ص ۲۳۰.

ثانیاً: همچنین لازمه اش آن است که باقی الفاظ جمله دارای مدالیل تصوری باشند ولی در آنجا که «کل» وضع شده است برای اضافه به مدلول جدی متکلم در مرحله مدلول تصوری فاقد مدلول باشد و هیچ ارتباطی بین «کل» و مدخولش در مرحله مدلول تصوری جمله نباشد و باید صبر کرد دید آیا کلام و جمله دارای مراد جدی است یا خیر؟ و اگر چنین مرادی وجود دارد، مراد از مدخول مطلق است یا خیر، اما در مرحله مدلول و معنای تصوری جمله هیچ ارتباط و اضافه ای میان معنای «کل» و مدخولش نباشد که این خلاف وجدان است بلکه قبلاً گذشت که نمی شود معنای موضوع له الفاظ مقید باشد به مدلول تصدیقی مضاف به آن بلکه باید مضاف الیه آنها نیز مدلول و معنای تصدیقی و ذات معنا باشد نه معنای مقصود، مگر این که مفهوم مراد جدی از مدخول مضاف الیه «کل» باشد که هم محتمل نیست و هم مانع از جریان اطلاق و مقدمات حکمت در مدخول خواهد شد.

ثالثاً: چنین معنائی مستلزم تهافت در لحاظ و ذهن متکلم خواهد شد چون مراد جدی متکلم به مراد استعمالی تعلق می گیرد و متأخر از آن است پس اگر بخواهید معنای «کل» را متعلق به مدلول جدی کنید که متأخر از معنای جدی خواهد بود این تهافت در لحاظ متکلم را در پی دارد ولهذا بعید است که مقصود مرحوم میرزا(رحمه الله)(1) این فرض اول باشد.

فرض دوم: مقصود از ما یراد من المدخول مدلول استعمالی آن باشد یعنی استیعاب و «کل» را به معنای استعمالی اسم جنس اضافه می کنیم که غیر از مدلول جدی است و در همه استعمالات حتی مقام امتحان ، تقیه و غیره مراد استعمالی موجود است حال اگر مقصود از معنای استعمالی ذات معنایی است که لفظ در آن استعمال شده است نه معنای مقصود به قید مقصود بودن که امر تصدیقی است و اضافه استیعاب به معنای حقیقی تصوری اسم جنس مراد است که ذات طبیعت است این نکته برگشت می کند به مبنای دوم و قهرا دلالت بر استیعاب و عموم ما ینطبق علیه الاسم المدخول می شود که همان قول دوم است و چیز دیگری نخواهد بود.

۱- اجو التقریرات، ج۱، ص ۴۴۰ و فوائد الاصول، ج۲، ص۵۱۸.

فرض سوم: چنـانچه مقصودتـان از مراد اسـتعمالی معنای حقیقی مـدخول نیست که اصاله الحقیقه آن را ثابت می کنـد و همان ذات طبیعت مـا ینطبق علیه است بلکه مقصودتان معنای تصوری است که از این لفظ در ذهن متکلم منعقـد می شود که ممکن است معنای مقیـد باشد نه از این باب که مقید معنای حقیقی لفظ است یا لفظ در آن اسـتعمال شده است تا مجاز باشد بلکه از این باب که متکلم طبیعت را در ذهن مقیـد لحاظ کرده است که لازم است ابتداءً آن را مشـخص کنیم تا «کل» را به آن اضافه کنیم مثل جائی که مطلق استعمال می کنـد ولی مرادش مقیـد است و نمی خواهد هم مجاز اسـتعمال کند بلکه به همین مقدار قصد اخطار است نه بیشتر ولیکن قید را هم در ذهنش لحاظ کرده است اما اسم جنس را در اخطار ذات طبیعت که جامع است بین مطلق و مقیـد اسـتعمال کرده است و نسـبت به تقیـد و قیـد که در ذهنش با طبیعت موجود است قصد اخطار آنها را با اسـم جنس نـدارد تا مجاز شود بلکه از آنها ساکت شـده است اگر مقصود از مراد اسـتعمالی این معنا باشـد در این صورت می توان گفت که باید دید متکلم چه معنایی را تصور کرده است تا استیعاب به آن اضافه شود .

این مطلب هم درست نیست زیرا که اولاً: محذور فرض اول را در بر دارد که اگر متکلمی نباشد نباید «کل» واجد معنایی باشد و حـال این که اگر «کـل» را از دیوار هم بشـنویم دارای معنی است و افاده استیعاب و عموم مـدخولش را می کنـد و همانگونه محاذیر دیگر ذکر شده و این همان محاذیر گذشته در فرض اول است که به نحو دیگری در این جا نیز جاری می شود.

ص: ۱۰۹

ثانیاً: تصور متکلم و مراد استعمالی به این معنا قابل احراز نیست زیرا آن چه را که با آن مراد استعمالی متکلم را احراز می کنیم اصاله الحقیقه است که فقط استعمال اسم جنس در ذات طبیعت را ثابت می کند نه بیشتر اما این که تصور متکلم زائد بر آن که در مقام اخطار آن نیست، چیست؟ دلیلی بر آن نداریم. بله، نسبت به مراد جدی باید گفت که سکوت از ذکر قید کاشف از عدم وجود قید در مراد جدی است که این هم برگشت به همان فرض اول است.

حاصل این که مراد استعمالی به این معنا نه با اصاله الحقیقه ثابت می شود و نه با سکوت و مقدمات حکمت زیرا که اصاله الحقیقه تنها آنچه را که متکلم قصد افهام و اخطار آن را از لفظ دارد ثابت می کند که همان معنای تصوری حقیقی است که در اینجا نمی تواند در مقید باشد بلکه در ذات طبیعت است و الا مجاز خواهد بود و مقدمات حکمت هم به لحاظ مدلول جدی جاری می شود و ربطی به مراد استعمالی ندارد .

فرض چهارم: این است که به احتمال قوی این مراد قائلین به این مسلک بوده است که «کل» وضع شده است برای استیعاب مدلول استعمالی که همان معنای حقیقی مدخول است ولی رسیدن به استیعاب طبیعت اسم جنس متوقف بر این است که در اسم جنس قیدی ثبوتاً نباشد و لذا اگر قیدی در مدخول باشد و مضاف الیه «کل» مقید شد استیعاب را هم مقید می کند با این که اسم جنس در موارد ذکر قید بازهم در معنای حقیقتش استعمال شده است و مجاز نیست بلکه از باب تعدد دال و مدلول تقید استفاده می شود نه از باب استعمال اسم جنس در مقید که مجاز است ولذا اگر بگوئید (غلام عالم) و بخواهیم اطلاق آن را نسبت به غلام عالم غیر عادل ثابت کنیم نیاز به اطلاق و مقدمات حکمت داریم و اگر مراد جدا مقید باشد مجازیتی در استعمال اسم جنس لازم نمی آید و نمی توان آن را با اصاله الحقیقه نفی کرد و لفظ «کل» هم مثل غلام است ، همچنان که استیعاب غلام را برای عادل و غیر عادل با جریان مقدمات حکمت به دست می آورید در «کل» هم همین گونه است و این دو مثل هم است و همچنانکه با اصاله الحقیقه نمی توانید ثبوتاً در مثال (غلام عالم) قید را نفی کنید و تا مقدمات حکمت و اطلاق جاری نکنید نمی توانید اثبات و استیعاب را اطلاق کنید «کل عالم» هم همین طور است و «کل» هم به عالم اضافه شده است و باید دید مضاف الیه ثبوتاً چیست که اگر ثبوتاً مقید باشد مجازیت هم لازم نمی آید و با اصاله الحقیقه در مدخول نمی شود آن را نفی کرد بلکه راهش اجرای مقدمات حکمت و اطلاق است و این با سکوت ثابت می شود و تا این اطلاق نباشد این احتمال ثبوتی نافی ندارد.

این بیان هم صحیح نیست زیرا که فرق است بین مثال (غلام عالم) و بین «کل عالم» عالم و درست است که هر دو اضافه است و ضیق مضاف الیه مستلزم ضیق مضاف است ولی این ضیق در مثل (غلام عالم) که اضافه اسم جنس به اسم جنس است توسط مقدمات حکمت نفی می شود ولی در مثل «کل عالم» خود «کل» که دال بر استیعاب است قید را نفی می کند و نیازی به مقدمات حکمت نیست چون «کل» دلالت دارد بر استیعاب و عموم مضاف الیه و مدخولش هر چند که در فرض ذکر قید استیعاب هم مقید می شود و مجازیت هم در مدخول لازم نمی آید.

توضیح این که معنای حقیقی مدخول «کل» ذات طبیعت است و جامع آن است که اگر اثباتاً غیر مقید باشد و قیدی حتی به نحو تعدد دال و مدلول بر آن اضافه نشود قابل انطباق بر همه افرادش خواهد بود یعنی ذات طبیعت از آن تصور می شود که اگر مفهوم استیعاب و عموم به آن اضافه شود قهراً استیعاب همه آن افراد و یا اجزاء تصور می شود و این دلالت لفظی و اثباتی بر عموم است و دلالت سکوتی نیست بلکه دلالت تصوری لفظی وضعی خواهد بود و لهذا نیازی به دلالت سکوتی و مقدمات حکمت نداریم بلکه احتمال قید در عالم ثبوت و مراد جدی را با دلالت اثباتی نفی می کنیم زیرا وقتی «کل» مضاف به معنای حقیقی اسم جنس در مدخولش باشد مدلول تصوری و لفظی آن عموم و شمول همه افراد ذات طبیعت خواهد بود بله، اگر مدخول یعنی اسم جنس در مقید استعمال شده باشد اضافه «کل» به آن اقتضای عموم را ندارد لیکن این مجاز است و بر خلاف اصالت الحقیقیه است که آن هم ظهور اثباتی است و این نکته اصلی در این بحث است که مورد غفلت قرار گرفته است و این فرق بین (کل عالم) و (غلام عالم) است که اگر اسم جنس به اسم جنس دیگری اضافه شود، نمی توان احتمال قید را در عالم ثبوت با اصاله الحقیقه که دلالت اثباتی است نفی کرد زیرا که مستلزم مجازیت و استعمال اسم جنس در مقید نمی باشد ولهذا نیاز به مقدمات حکمت و دلالت سکوتی داریم اما در (کل عالم) این گونه نیست و اگر ثبوتاً مقید مقصود باشد یا بایستی (عالم) را که مدخول «کل» می باشد در مقید استعمال کرده باشد که مجاز است و بر خلاف اصاله الحقیقه است و یا بایستی دلالت اثباتی تصوری مستفاد از اضافه کردن عموم و استیعاب که مدلول وضعی «کل» است به ذات طبیعت که مدلول تصوری وضعی و اسم جنس است مخالفت کرده باشد که این هم مخالفت با ظهور اثباتی است ولهذا نیازی به مقدمات حکمت و دلالت سکوتی نداریم چون که دلالت وضعی اثباتی بر عموم داریم ولهذا اصحاب قول دوم می گویند که «کل» نیازی به مقدمات حکمت ندارد و طبیعتی که اسم جنس است وقتی ادوات عموم بر آن اضافه شد دلالت اثباتی بر شمول همه مصادیق آن را دارد و اگر قید ثابت شد خلاف دلالت اثباتی می شود نه خلاف دلالت سکوتی و می گوئیم چرا با دلالت «کل» مخالفت کردی و یا چرا مجازاً اسم جنس را در مقید استعمال کردی یعنی اگر مراد از اسم جنس و مدخول مقید باشد خلاف دلالت اثباتی اصاله الحقیقه است و مجاز مرتکب شده است و اگر مراد از اسم جنس معنای حقیقی آن باشد بر خلاف ظهور اثباتی «کل» شده است به خلاف اضافه اسم جنس به اسم جنس که اگر بگوید مراد من ثبوتاً غلام عالم عادل است نمی گویند خلاف لفظ کردی و می گویند چرا سکوت کردی و قید را نیاوردی یعنی علاوه بر عالم قید دیگری هم ثبوتاً بوده است که از آن سکوت کرده است و خلاف دلالت لفظی نکرده است زیرا اسم جنس را در همان ذات طبیعت که جامع است استعمال کرده و در قید مجازا استعمال نکرده است بلکه تنها قید آن را که در ذهنش ثبوتاً بوده است نیاورده است و این همان مخالفت با اطلاق و مقدمات حکمت است .

پس محذورات دو فرض اول و سوم از فروض چهارگانه و جواب آنها روشن است و فرض دوم هم همان قول دوم و قول مشهور است و فرض چهارم هم جوابش این است که خلط شده است بین نفی قید با دلالت سکوتی در موارد مطلقات و نفی آن با دلالت اثباتی در عمومات یعنی فرق است بین جائی که مثلاًـ اسم جنس به اسم جنس دیگری اضافه شود که نفی قید است در عالم ثبوت و اطلاق، این جا مقدمات حکمت را می خواهد بر خلاف جائی که «کل» یا هر لفظ دال بر استیعاب به اسم جنس اضافه شود که دیگر نیاز به مقدمات حکمت نداریم و استیعاب را از ادوات عموم می فهمیم و دلالت اثباتی می شود و این نکته با این مطلب منافات ندارد که اگر «کل» بر مقید اضافه شود و بگوییم (کل عالم عادل) باز هم مجاز در کار نباشد.

دلالت ادوات عموم(۹۴/۱۰/۰۵)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در این بود که آیا دلالت ادوات عموم مثل «کل» بر استیعاب و عموم مدخولش به معنای ما ینطبق علیه المدخول است یا ما یراد من المدخول است که لازمه بحث این بود که طبق مبنای کسی که قائل است که «کل» دال بر استیعاب ما ینطبق علیه المدخول باشد دیگر نیازی به اجرای مقدمات حکمت و اطلاق در مدخول ندارد ولی کسی که قائل به مبنای دوم و ما یراد من المدخول باشد باید در مرحله قبل مراد از مدخول را با اطلاق و مقدمات حکمت مشخص کند و گفته شد این محاذیری دارد که محاذیر آن هم گذشت و گفته شد که دلیل مرحوم میرزا(رحمه الله)(۱) از این که مبنای دوم را ــ که عموم، متوقف بر اجرای مقدمات حکمت و اطلاق در مدخول است ــ انتخاب کرده اند چیست ؟

ص: ۱۱۲

۱- اجود التقریرات، ج۱،ص ۴۴۰ و فوائد الاصول، ج۲، ص۵۱۸.

شهید صدر(رحمه الله)(۱) بیان و برهانی را برای اختیار این قول تبیین و تقریر می کند حاصل بیان ایشان مرکب از دو مقدمه است .

مقدمه اول: این است که مدخول «کل» اسم جنس است و در بحث مطلق و مقید گفته شده است که اسماء اجناس وضع شده اند برای ذات طبیعت مهمله حتی از این که در عالم ذهن است یا خارج و مطلق است یا مقیده، و لذا اسم جنس، هم در موارد اطلاق استفاده می شود و هم در موارد تقیید با ذکر قید و مجاز هم لازم نمی آید با این که صورتی که به ذهن می آید صورت طبیعت مقید است زیرا که مهمله هم در آن هست و هم این اسم جنس بر ماهیت مجرد از عالم خارج که در معقولات ثانوی است وضع شده است مثل (الانسان نوع) یعنی اسم جنس برای اعم از این سه مورد وضع شده است و در همه هم استعمال حقیقی است و مجاز نیست چون موضوع له طبیعت مهمله است .

مقدمه دوم: این است که: حال که موضوع له اسم جنس طبیعت مهمله به این معنی شد این معنا قابل انطباق بر تمام افراد در خارج نیست ولذا نمی شود گفت انسان خارجی نوع است چون در این جا طبیعت مجرد از خارج لحاظ شده است ولذا باید

دیـد که اسم جنس چگونه لحاظ شـده است و این بایـد در مرتبه سابقه از اضافه «کل» مشـخص شود که کدام یک از این سـه قسم مـاهیت لحـاظ شـده است و الاـ استیعـاب فهمیـده نمی شود و این که مراد کـدام یـک است با اطلاق و مقـدمات حکمت فهمیده می شود و می گوئیم نظر به طبیعت در خارج است چون در احکام نظر به ماهیات در خارج است و به عالم ذهن نظری نـدارد و در خـارج اگر مقیـد مقصود بود بایـد قیـد می آورد و حال که قیـد نیاورد معلوم می شود مقصود طبیعت مطلقه اسـت بنـابراین «کل» نیاز دارد که در مرتبه سابقه اثبات شود که متکلم از این «کل» طبیعت مطلقه را لحاظ کرده است که با مقـدمات حکمت ثابت می شود و ما یراد من المدخول به این معنی منظور است.

ص: ۱۱۳

۱- بحوث فی علم الاصول، ج۳، ص۲۲۷.

آقای خویی(رحمه الله)(۱) بر این بیان اشکال کرده است و فرموده است این که اسم جنس در همه این سه مورد استعمال می شود و مجاز نیست درست است و این که باید مشخص شود که کدام مقصود است نیز درست است اما این نکته نیازمند مقدمات حکمت نیست چون که «کل» برای این وضع شده است که قید در مدخولش را نفی بکند و استیعاب آن را افاده نماید پس از خود «کل» نفی قید را هم می فهمیم بله، اگر «کل» نبود نیازمند اطلاق بودیم .

این بیان به این مقدار ــ که بگوییم لفظ «کل» دال بر نفی قید و اراده طبیعت مطلقه از مدخول باشد و این شق از طبیعت مدخول لحاظ شده است و «کل» لغتا برای این وضع شده باشد ــ قابل قبول نیست و اشکالاتی دارد .

اشکال اول: این است که آیا «کل» بر دو چیز در طول هم دلالت دارد که یکی این است که مدخولش مطلقه دیده شده است نه مقیده و دیگر این که حال که مطلقه دیده شده است همه افراد را شامل می شود یا این که فقط یک مدلول دارد و آن نفی قید در مدخول است؟ اگر تنها یک معنی داشته باشد در این صورت مثل مطلقات خواهد شد و دیگر عموم از آن فهمیده نمی شود ولی نفی قید به دلالت لفظی افاده شده است نه مقدمات حکمت و این عموم و استیعاب افراد درست نمی کند و حال این که در باب «کل» ما عموم و استیعاب استفاده می کنیم پس اگر «کل» بخواهد برای افاده معنی عموم و استیعاب وضع شده باشد باید بگوئیم برای دو معنای طولی وضع شده است یکی نفی قید و یکی هم استیعاب آن و باید این دو هم در طول یکدیگر باشند و این چنین وضعی برای دو معنای طولی معلوم العدم است که افاده این معانی طولی از باب تعدد دال و مدلول است و «کل» یک مدلول بیشتر ندارد و آن هم عموم و استیعاب است و این که مدخولش مطلقه است یا مقیده با دال دیگری سلبی یا اثباتی فهمیده می شود و اگر قید بود، به نحو تعدد دال و مدلول مقیده فهمیده می شود و اگر دالی نبود مطلقه فهمیده می شود و این از باب تعدد دال و مدلول است بنابر این «کل» تنها برای استیعاب وضع شده است و نمی شود قید را از «کل» نفی کرد.

۱- اجود التقریرات، ج۱، ص ۴۴۰ و محاضرات فی اصول الفقه (دارالهادی) ،ج۵، ص۱۵۸.

ثانیاً: این دو معنای طولی در جائی که «کل» بر مفرد نکره وارد می شود خواهد بود ولی در جایی که «کل» بر معرفه وارد می شود و استیعاب اجزائی است که در این صورت دلالت مدخول معرفه بر اجزائش وضعی است و دلالت بر نفی قید را لازم ندارد پس باید «کل» اشتراک لفظی داشته باشد.

به عبارت دیگر دخول «کل» بر معرفه و افاده استیعاب اجزائی قرینه است که «کل» برای یک معنی و آن هم، همه و عموم و استیعاب وضع شده است و باقی مفاهیم دوال دیگری دارد.

ثالثاً: اشکال سوم این است که شما که می گوئید «کل» دال بر لحاظ مدخولش به نحو طبیعت مطلقه است ما گفتیم اسم جنس سه مصداق دارد ۱) طبیعت مجرده در ذهن و ۲) طبیعت مطلقه در خارج و ۳) طبیعت مقیده در خارج.

اگر شما می گوئید «کل» وضع شده است برای نفی طبیعت مجرده تنها، این مطلب برای اثبات استیعاب تمام افراد خارجی کفایت نمی کند زیرا که باز هم طبیعت مردد می شود بین مطلقه و مقیده و نیازمند مقدمات حکمت است تا مقیده را نفی کند.

اگر می گوئید «کل» وضع شده است برای اراده خصوص طبیعت مطلقه مقابل دو شق دیگر از طبیعت مهمله، این مستلزم مجازیت در استعمال مدخول است چون اگر اسم جنسی که برای جامع و طبیعت مهمله وضع شده است برای یکی از افرادش بالخصوص استعمال شود مجاز خواهد بود و همانگونه که اگر برای مقیده به کار ببریم مجاز است استعمال در مطلقه هم مجاز است پس «کل» باید قرینه باشد بر استفاده مجازی از مدخولش با این که این گونه نیست چرا که هم «کل» و هم مدخول آن در معنای حقیقی به کار رفته است و اگر با «کل» معنای استعمالی اسم جنس را عوض نمی کنیم، «کل» قرینه می شود که در عالم ثبوت قیدی اخذ نشده است نه این که کلمه مدخول که اسم جنس است استعمال شده در خصوص مطلقه تا مجاز لازم بیاید اگر این باشد معنایش این است که در مرحله مدلول استعمالی ما عموم نداریم چون عموم در مرحله مدلول تصوری به طبیعت مهمله ـ که فائده ای ندارد و منطبق بر افراد نیست ـ اضافه شده است و باید براساس استفاده عموم به سراغ مدلول جدی برویم و طبیعت مطلقه را ثابت کنیم البته اطلاق را یک مرتبه با مقدمات حکمت ثابت می کنیم و مرتبه دیگر با «کل» قید را ثبوتاً نفی می کنیم و این مثل تصریح به عدم قید است و این یعنی در عالم تصوری عموم نداریم و اگر جائی که اصلاً مدلول تصدیقی نباشد و یا مدلول جدی وجود نداشته باشد و استعمالی باشد مثل مقام امتحان و یا استهزا نباید عموم را از جمله استفاده کنیم چون می دانیم که مدلول تصدیقی نیست با این که این چنین نیست .

پس این که بگوئیم ما از «کل» نفی طبیعت مقیده را استفاده می کنیم، این راه حل قابل قبولی نیست.

ادامه بحث قبل(۹۴/۱۰/۰۶)

.Your browser does not support the audio tag

بیانی برای مطلب مرحوم میرزا(رحمه الله)(۱)عرض شد که چرا ایشان قائل شده اند برای این که استفاده عموم از ادوات عموم مثل «کل» نیازمند این است که در مدخولش مثل اسم جنس اطلاق و مقدمات حکمت جاری کنیم یعنی «کل» وضع شده است برای استیعاب و عموم ما یراد من المدخول که اول باید بامقدمات حکمت ثابت کنیم مراد از مدخول، طبیعت مطلقه است و بعد استیعاب را با اضافه کردن «کل» به آن استفاده کنیم و ایشان بیانی را ذکر کرده اند که دو مقدمه داشت یکی این که اسم جنس وضع شده است برای طبیعت مهمله که جامع بین مقیده و مطلقه و بلکه مجرده است که این چنین طبیعتی تا مشخص نشود کدام یک از این سه مراد است و خصوص طبیعت مطلقه مراد است قابل انطباق بر همه افراد نیست.

مقدمه دوم این که تشخیص این که کدام مراد است با مقدمات حکمت است و جواب داده شد که خود «کل» قید را نفی می کند که عرض سه این جواب تمام نیست.

ممکن است کسی در این جا بگوید که در مقدمه اول گفته شد اسم جنس برای طبیعت مهمله و جامع بین مطلقه و مقیده وضع شده است پس باز هم نیاز به مقدمات حکمت نداریم و وقتی طبیعت مهمله جامع شد «کل» که به آن اضافه شود از آن، عموم تمام افراد افاده می شود چون که هر جا طبیعت مطلقه صادق است طبیعت مهمله و جامع هم صادق است و طبیعت مطلقه بر همه افراد صادق است پس هر جا طبیعت مطلقه صادق باشد باید طبیعت مهمله هم صادق باشد پس بازهم برای افاده عموم همه افراد نیازمند مقدمات حکمت و اثبات مقدمه مطلقه نیستیم چون که طبیعت مهمله قابل انطباق بر همه افراد می باشد و با اضافه کردن «کل» بر آن، شامل همه آنها خواهد شد.

۱- اجود التقریرات، ج۱، ص ۴۴۰ و فوائد الاصول، ج۲، ص۵۱۸.

این مطلب در بحث مطلق و مقید جوابش گفته می شود که این که گفته اند طبیعت مهمله جامع بین مطلقه و مقیده است این یک طبیعت و مفهوم جامع سومی نیست یعنی سه طبیعت نداریم یکی مهمله ، یکی مطلقه و یکی مقیده بلکه طبیعت مهمله در ذهن نمی آید الا در ضمن مطلقه یا مقیده و مثل مفهوم نسبت است که مفهوم نسبت، نسبت نیست و یک مفهوم انتزاعی اسمی است و واقع نسبت در ذهن ضمن مفهوم اسمی نسبت نمی آید بلکه ضمن طرفینش می آید اینجا هم همین گونه است طبیعت مهمله یک مفهوم سومی نیست بلکه در ذهن در ضمن یکی از آن دو می آید که یا ضمن مطلقه می آید و یا ضمن مقیده، ولذا نمی توانیم «کل» را به طبیعت مهمله اضافه کنیم بلکه باید در مرحله سابقه ثابت کنیم که مقصود از مهمله و اسم جنس کدام یکی از آن دو شق است که با اطلاق و مقدمات حکمت خواهد بود پس کسی چنین توهمی را بخودش راه ندهد.

جواب درست این است که جایی که قید نباشد طبیعت مهمله عین طبیعت مطلقه بالحمل الشایع است یعنی این که گفته اند طبیعت در ذهن یا مطلقه می آید و یا مقیده و در ذهن به شکل مهمله موجود نمی شود درست است و برهانش در بحث اطلاق و تقیید می آید اما طبیعت مطلقه دو معنی دارد ۱) این که طبیعت مطلقه طبیعتی است که در ذهن می آید و اطلاقش هم در ذهن می آید به این معنا که عدم قیدش هم لحاظ می شود یعنی این که قید ندارد هم در طبیعت مرئی است و طبیعت مقیده هم طبیعتی است که در ذهن می آید با قید که قیدش مرئی و ملحوظ است ولیکن در مطلق هم عدم تقید مرئی است ، این را اطلاق لحاظی می گویند ۲) در آینده خواهیم گفت که معنای دیگری هم برای طبیعت مطلقه هست که اطلاق ذاتی و یا طبیعت مطلقه به حمل شائع است که طبیعت در ذهن می آید ولی قیدش در ذهن نمی آید که این نیامدن قید طبیعت امر تصدیقی و بالحمل الشایع است و امر لحاظی و تصوری نیست و لحاظ عدم القید نیست ولیکن سبب می شود که مرئی طبیعت مطلقه شود و اطلاق ذاتی داشته باشد طبیعت مطلقه کدام یک از این دو است؟.

ص: ۱۱۷

اگر مقصود اطلاق لحاظی است یعنی می گوئیم در طبیعت مطلقه بایـد این اطلاق را هم لحاظ کنیم و این مثل قیـد است و تا نباشـد و لحـاظ نشود مطلقه نمی شود در این صورت ممکن است گفته شود که اثبـات این لحـاظ که زائـد بر طـبیعت مهمله و معنای اسم جنس است بایـد با اطلاق و مقدمات حکمت ثابت شود ولیکن بعدا می گوئیم که اطلاق این گونه نیست و مراد از طبیعت مطلقه، مطلقه بالحمـل الشـایع و اطلاق ذاتی است و هر جا انسان طبیعت را لحاظ کرد و قیـدی را با آن لحاظ نکرد این طبیعت مطلقه است و چون قید نیامده است قهراً مرئی و ملحوظ است در آن اطلاق ذاتی و بر همه افراد قابل انطباق خواهد بود که اگر مـا طبیعت مطلقه را این گونه فهمیـدیم پس هر جـا «کـل» را به اسم جنس اضافه کردیم و با اسم جنس دالی که دال بر قیـدی باشـد نیـاوردیم و قیـد را لحـاظ نکردیم و فقـط طبیعت را لحاظ کردیم طبیعت مطلقه است یعنی در این صورت طبیعت مهمله عین طبیعت مطلقه می شود و اسم جنس در همـان معنای حقیقیش اسـتعمال شـده است و در زائـد بر آن و یا در طبیعتی که در آن عدم قید لحاظ شده است اسـتعمال نشده است بلکه اسـتعمال شده است در ذات طبیعت که عین طبیعت مهمله اسـت پس اسم جنس در موارد اطلاق ذاتی در معنای حقیقی استعمال شده است و این طبیعت مطلقه بالحمل الشایع بر همه افراد قابل صدق است و این جا وقتی «کل» بر آن اضافه شود استیعاب و شـمول همه افراد طبیعت ثابت می شود و به دلالت وضعی اثباتی خواهـد بـود چون در این صورت اگر بخواهـد اسم جنس را در خصوص طـبیعت مقیـده به کـار بـبرد این مجاز است و اصـاله الحقیقه آن را نفی می کنـد و اگر بگویـد اسم جنس در معنـای حقیقی به کـار برده شـده ولی اضافه بر آن قیـدی را هم لحاظ کرده و مرادش استیعاب مقیـد است به نحو تعدد دال و مدلول نه به نحو اسـتعمال اسم جنس در طبیعت مقیده مجازاً این هم بر خلاـف دخول «کـل» بر اسم جنس بـدون ذکر قیـد است زیرا که موجب شـده استیعـاب همه مصـادیق طـبیعت متصور شود که دلاـلت اثبـاتی است پس اگر غیر این باشـد یعنی ثبوتـا مرادش بعضـی از افراد باشـد نه همه این افراد لاـزمه اش مخالفت با این ظهور اثباتی است و دیگر مقدمات حکمت لازم نیست زیرا که مخالفت با ظهور اثباتی و تصوری است .

بله، اگر «کـل» نباشـد و تنهـا اسم جنس باشـد احتمـال مـذکور را از طریق مقـدمات حکـمت و دلالت سـکوتی نفی می کردیم ولیکن با ورود «کل» و وجود اطلاق ذاتی در اسم جنس بدون ذکر قید دلالت اثباتی شـکل می گیرد که دیگر نیاز به مقدمات حکمت نخواهیم داشت بنابراین روح جواب بیانی که برای قول مرحوم میرزا(رحمه الله) ذکر شد همین است .

این نکته منافات نـدارد با این که اگر قیـد را با اسم در مـدخول «کل» آوردیم مجاز لازم نیایـد بله مجاز لازم نمی آید و بازهم اسم جنس در طبیعت مهمله به کـار برده شـده است و «کـل» را هم در معنـای خـودش اسـتعمال کرده ایم و تقیـد و قیـد را در مـدخول «کـل» بـا دال دیگری افـاده کردیم و این از بـاب تعـدد دال و مـدلول است ولی این که اگر قیـد را در مـدخول «کل» بیاوریم مجاز لازم نمی آیـد اقتضای این را نـدارد که وقتی مـدخول بـدون قیـد باشد دلالت اثباتی نداشـته باشد زیرا که وجود دلالت اثباتی بر عموم منحصـر نیست در این که با ذکر قید در مدخول افاده خصوص مجاز باشد بلکه ممکن است مجاز نباشد و از باب تعـدد دال و مـدلول باشـد و مـدخول مقیـد شود ولی درعین حال اگر قید نباشد دلالت اثباتی بر عموم و استیعاب هم تصـوراً شـکل می گیرد و مجـاز هم نمی باشـد و این مثـل آن است که بگـوئی (اکرم عموم العلمـاء) که قطعـاً دلالـت لفظی بر اطلاق عموم دارد ولیکن اگر مضاف الیه آن ـ یعنی (علماء) ـ را به نحو تعـدد دال و مـدلول مقید کنی و بگویی (اکرم عموم العلماء العدول) مجاز نمی شود و این نکته اصلی خلطی است که شاید در ذهن قائلین به قول اول شده است.

ص: ۱۱۹

حاصل این که هر جا اسم جنس بـدون قید ذکر شود طبیعت مطلقه بالحمل الشایع در ذهن تصور می شود که عین مهمله اسـت و نسـبتش بـا طبیعت مقیـده اقل و اکثر است به لحاظ مرئی گرچه به لحاظ صورت ذهنی با هم متباین هسـتند ولی مرئی این ها یعنی مرئی طبیعت بـدون قیـد و طبیعت با قید اقل و اکثر هسـتند ولهذا در موارد ذکر قید اسـتعمال اسم جنس حقیقی است و از باب تعدد دال و مدلول و جمع مدالیل است ولی نفس دو تصور در عالم ذهن بالحمل الشایع باهم متباین هسـتند زیرا که مقیده هم یـک مفهـوم و حصه ذهنی واحـد است ولی الفـاظ برای ذات معـانی و ملحوظ هـا وضع شـده است نه برای وجود ذهنی یا خـارجی آنهـا بنابراین وقتی که قیـد را می آوریم مجاز لازم نمی آیـد و جهتش همین است و تفصـیلش در بحث مطلق و مقید می آید.

لازمه این مطلب فوق همان است که گفته شـد که وقتی «کل» را بر اسم جنس بدون ذکر قید اضافه کنیم عموم و استیعاب همه افراد طبیعت افـاده می شود در مرحله مـدلول تصوری که ظهور و دلالـتی اثباتی خواهـد بود و دیگر لازم نیست در مرتبه سابقه مقـدمات حکمت را جاری کنیم، بله، جائی لازم است مقدمات حکمت جاری شود که «کل» را نداشـته باشـیم چون اگر «کل» نباشـد و بگویـد (اکرم العـالم) احتمـال دارد قیـد «عـادل» هم در ذهنش باشـد و از آن سـکوت کرده باشـد یعنی دال بر قیـد را نیاورده است نه این که عالم را در عالم عادل به کار برده باشـد که در این صورت برای نفی آن قیـد نیازمنـد مقدمات حکمت هستیم تـا بگوئیم قیـدی اضـافی هم در مراد نیست ولی جائی که «کل» بر سـر اسم جنس باشـد این را نیاز نـداریم چون که آن دلالت تصوری و اثباتی دوم درست می شود و هم مسـتغنی از مقدمات حکمت می شویم و هم اقوی از مقدمات حکمت است چونکه دلالت اثباتی است و شایـد نکته ای که باعث شده مرحوم میرزا(رحمه الله)بگوید مقدمات حکمت نیاز است این اسـت که دیـده است که وقتی مراد مقیـد هم باشـد مجازیت لازم نمی آیـد ولی این سـبب نمی شود که در صورت عـدم قید نیازمند مقـدمات حکمت بودیم در صورتی که «کـل» باشـد بلکه اگر «کل» نبود نیاز به مقـدمات حکمت می باشـد اما اگر «کل» بیاید دلالت وضـعی بر استیعاب و شـمول نسبت به همه افراد تصوراً فهمیـده می شود که اگر بگویـد مرادم مقید بود نمی گویند که چرا قیـد را نیاوردی بلکه می گوینـد چرا «کل» را آوردی که استیعاب همه افراد طبیعت تصوراً فهمیـده شود و با حرفی که زده ای مخـالفت کرده ای نه این که چیزی را که مرادت بوده است نگفتی و سـاکت شـدی و این مطلب، هم طبق وجـدان عرفی و لغوی است و هم متقضای برهان در بحث اطلاق ذاتی و تحلیل اطلاق در اسم جنس است.

ص: ۱۲۰

در بحث کل (۹۴/۱۰/۰۷)

.Your browser does not support the audio tag

در بحث «کل» مشخص شد که «کل» وضع شده است برای استیعاب و عموم ما ینطبق علیه المدخول و گفتیم این یک ظهور اثباتی درست می کند و این مطلب هم منافاتی ندارد که وقتی مدخول مقید شود استیعاب مقید باشد و مجازیتی هم لازم نیاید ولی اگر قیدی نباشد استیعاب اثباتی است و نیازی به مقدمات حکمت نداریم و دلالت هم اثباتی است که اقوی از دلالت سکوتی است ولذا در تعارض، بر اطلاق و دلالت سکوتی مقدم است؛ عقده و مشکله اصلی آن مطلب آن است که دیده اند وقتی قید می آید مجازیتی لازم نمی آید نه در اسم جنس و نه در مدلول «کل» و لذا خواسته اند بگویند باید در مدخول، مقدمات حکمت جاری شود تا مدلول «کل» مشخص شود با این که گفته شد که عدم مجازیت در صورت وجود قید مستلزم عدم تحقق دلالت اثباتی نیست.

ایشان در تقریراتشان یک بحث دیگری را هم مطرح کرده اند که آیا قضیه حقیقیه است و یا خارجیه و آیا تقیید عنوانی است یا تقیید به فرد است و به فرد در قضایای خارجیه تقیید منشا مجازیت هست یا خیر و می گوید اگر تقیید فردی محتمل باشد مثلا بگوید (اکرم العلماء الا زیدا من الفساق) ممکن است گفته شود این نوع تقیید خلاف دلالت اثباتی است زیرا که دلالت «کل» بر استیعاب افراد وضعی است بعد می فرماید لکن این هم مثل همان است و بالاخره اخراج یک فرد هم حتی اگر به اخراج یک قید نوعی بر نگردد و بخواهد فقط این فرد را خارج کند، این هم مستلزم مجازیت نیست پس نفی آن نیازمند مقدمات حکمت بوده و یک نوع تقیید است و همه این ها علی حد واحد است و لذا اگر بگوید (اکرم کل عالم الا زیدا) این هم مجازیت لازم نمی آید و با تحلیلی که عرض کردیم همه این تشقیقها بی فایده است و أثری ندارد و ایشان این بحث را هم طول داده است و خیلی گسترده مطرح می کند و منشأ آن هم این نکته شده است که اگر از ذکر قید متصل مجازیت لازم نیاید معنایش این است که پس برای نفی قید در مدخول «کل» نیازمند مقدمات حکمت هستیم که مشخص شد این گونه نیست و برخی از اوقات دلالت اثباتی را از تعدد دال و مدلول می فهمیم به نحوی که اگر قید هم بیاورد، مجازیت لازم نمی آمد ولی وقتی قید موجود نیست دلیلی وجود ندارد که نباید دلالت اثباتی وضعی هم باشد و این نکته در غیر عموم هم معقول است مثلا می گوید (اکرم عموم العلماء) که قطعا این کلام وضعاً عموم را رسانده است ولی این جا هم اگر قید را وارد کنیم و بگوییم (اکرم عموم العلماء العدول) مجازیت لازم نمی آید و هر کدام در معنای خود به کار رفته است به نحو تعدد دال و مدلول پس به هیچ وجه عدم مجازیت در صورت تقیید، مستلزم عدم وجود دلالت تصوری و اثباتی در صورت عدم قید نمی باشد و این ها با هم خلط شده است و این خلط ایشان را به این مسیر انداخته است .

ص: ۱۲۱

یک بحث در دلالت عموم است که آیا عموم بدلی است یا استغراقی است یا مجموعی؟ با این نکاتی که عرض شد قطعاً عموم «کل» بدلی نیست چون دال بر همه افراد به نحو هم عرض است اما آیا مجموعی است یا استغراقی؟ گفته می شود اگر مدخول معنائی باشد که در آن مجموعیت و عنوان واحدی اخذ شده است آن جا مجموعی است به تعبیر دیگر «کل» دال بر همه است و استغراقیت و مجموعیت و یا استیعاب افرادی و اجزائی به اختلاف مدخول است اگر نکره منونه مدخول «کل» بود

چون بر تک تک افراد بـدلا صادق است عموم آن اسـتغراقی می شود زیرا که (عالم) یعنی یک فرد از عالم و وقتی «کل» وارد شود یعنی استیعـابِ همه فرد فردهـا و وقتی مـدخول معرفه بود استیعـاب اجزائی می شود و مجموع اجزاء یک موضوع می شود مثـل (قرئت کل الکتاب) که مـدخول «کل» در این جمله ناظر به یک فرد نیست بلکه ناظربه مرکب کتاب است همچنین (اکرم کـل العسـکر أو کل القوم) و عموم وقتی بر مرکب وارد شود بر استیعاب اجزائی دلالت می کنـد پس بنابراین مـدلول «کل» در همه این موارد یکی است و این که اجزائی باشـد یا افرادی و مجموعی یا اسـتغراقی مربوط به مناسـبات مدخول است اگر نکره باشـد مـدخول با افرادی مناسب است و اگر مدخول مرکب یا معرفه باشد اجزائی و مجموعی می شود مثل (اکرم کل العسـکر) ولی این به جهت تعـدد معنـای «کـل» نیست و «کل» یک معنی دارد و اجزائی و افرادی بودن با دال دیگری فهمیـده می شود و لـذا در برخی از جاها که در مـدخول هر دو نوع محتمل است بحث شـده است مثل جایی که «کل» بر جمع ــ نه اسم جمع که روشن است مجموع به عنوان شی واحد لحاظ شده است ــ داخل می شود یعنی اگر «کل» بر خود جمع وارد شده باشد و منون هم نباشـد مثـل (اکرم کـل العلما) یا (کل علماء البلـد) در این جا تنوین تنکیر در کار نیست که نظر به فرد داشـته باشـد و اسـم جمع هم نیست که وحـدتی در مرتبه سابقه در مدخول لحاظ شده باشد و هر دو نحو از عموم در این جا معقول است و هم می شود استیعاب اسـتغراقی باشـد که هر فرد یک موضوع شود و هم مجموعی، یعنی باید مجموع علماء را اکرام کرد که در بحث جمع محلی به لاـم خواهـد آمـد که دلالت جمع بر استیعاب چگونه است و شایـد در آنجا بگوئیم ظهور در اسـتغراقیت است نه مجموعیت و مجموعیت جائی است که اسم برای عنوان مجموع باشد نه این که بخواهد افراد عالم را متکثر ببیند و صـیغه جمع قنطره ای است که افراد را ببینـد و به تعـبیر دیگر وضع عـام و موضوع له خـاص است یعنی فرد فرد را می خواهـد ببینـد و کـانّ «کل» به افراد اضافه شده است و افرادی و استغراقی می شود .

ص: ۱۲۲

۲ ـ جمع محلی باللام: ادات بعدی عموم جمع محلی به لام است که در دلالت آن بر عموم اختلاف شده است در مفرد محلی به لام اتفاقی است که دال بر عموم نیست و لام دال بر عهد یا تعیین است و عالم هم اسم جنس است مثل (اکرم العالم) بله، اطلاق در آن معنی دارد ولی از باب انطباق عقلی است و لفظ بر همه افراد دلالت ندارد ولی در جمع محلی به لام بحث شده است و برخی قائلند (اکرم العلماء) یعنی لازم است که همه علماء را اکرام کنی ولی اگر گفتیم (اکرم العالم) این اطلاق و مقدمات حکمت می خواهد تا قید را نفی کند و سپس انطباق عقلی بر هر فردی باشد و هر دو قول هم دارای قائلین معروفی است .

ابتدا لازم است گفته شود که برای دلالت جمع محلی به لام بر عموم دو طریق ذکر شده است یعنی کسانی که قائل به دلالت بر عموم هستند می توانند به دو طریق این ادعاء را بکنند.

۱ ـ یک طریق این است که بگویند جمع محلی به لام مثل «کل» دلالت بر استیعاب می کند مثلا وقتی صیغه جمع محلی به لام یا لام وجمع بر ماده جمع وارد می شود مثل (العلماء) دال بر استیعاب می شود مثلا از ماده اش طبیعت را می فهمیم و از هیئت جمع محلی به لام استیعاب افرادش را، پس (اکرم العلما) یعنی (اکرم کل العلماء).

۲ ـ طریق دوم این است که گفته شود مفهوم استیعاب و عموم را از جمع محلی به لام نمی فهمیم چون ماده که طبیعت را می رساند و هیئت هم برای استیعاب وضع نشده است چرا که اشکالاتی بر آن وارد می آید لهذا اکثر قائلین به استیعاب این راه را قبول کرده اند و گفته اند «لام» که بر جمع وارد شده است مقتضی تعیین است حال یا تعیین عهدی و یا تعیین جنسی و یکی هم تعیین صدقی است ـ یعنی مصادیق متعین در خارج ـ حال اگر افراد خاصی معهود باشد قرینه بر آن می شود اما اگر معهود خاصی نباشد آن چه که معقول است تعیین صدقی در خارج است که همه افراد یعنی عموم و استیعاب آنها است پس عموم لازمه معنای جمع محلی باللام است.

ص: ۱۲۳

نسبت به راه اول اشکالاتی شده است زیرا این که اگر بگوئیم خود جمع محلی به لام دال بر استیعاب است چگونه این مطلب تصویر می شود که ابتدائاً وضع شده باشد برای استیعاب معنای خودش؟ این نکته درست نیست چرا که قبلاً گفتیم که باید از باب تعدد دال و مدلول باشد و نمی تواند دال بر استیعاب نفس اسم جنس باشد بلکه باید دال دیگری باشد که افراد اسم جنس را مستوعب شود لذا در اینجا هم باید ماده جمع دلالت بر طبیعت کند و لام و هیئت جمع مثلاً دلالت کند بر استیعاب آن ولذا برای نحوه اول تصویرهایی گفته شده است و بر هر تصویر هم اشکالاتی وارد شده است و در جمع محلی به لام غیر از ماده جمع ـ که اسم است ـ هم لام و هم هئیت، هر دو معنای حرفی هستند و مثل «کل» و امثال آن نیستند که معنای اسمی داشته باشند مگر این که بگوئیم بعضی از معانی اسمی در حروف هم هست و لذا اشکال شده است که این نحو اول از استیعاب را چگونه تصویر می کنید و این تصویرها را می شود به چهار تصویر برگرداند.

۱) این که استیعاب جمع محلی به لام دال بر استیعاب همه مصادیق جمع باشد یعنی می خواهد جمع ها را استیعاب کند و (اکرم العلماء) یعنی اکرام کن هر چه که بر آن جمع علماء صادق است مثل این که بگوید (اکرم کل جمع من العلماء) که جمع هم از سه به بالا است .

اگر کسی بخواهد این نحو عموم را ادعا کند اولاً: خلاف تبادر ذهنی و وجدان لغوی است زیرا که از اکرم العلماء ما عموم افرادی می فهمیم نه عموم سه تا سه تا و عموم به لحاظ کل جمع .

ثانیاً: این که ما از جمع فرد را هم استثناء می کنیم; بدون احساس به عنایت مثلاً می گوئیم (اکرم العلماء الا زیدا) که معنایش آن است که آن فرد مصداق مستثنی منه است با این که جمع نیست بنابراین این احتمال اول که دلالت بر عموم دسته و جمع جمع بکند خلاف ظاهر است .

۲) نحوه دوم این است که استیعاب افرادی باشد یعنی هیئت جمع محلی باللام دلالت می کند بر استیعاب افرادی تمامی مصادیق ماده جمع و کانّ گفته (اکرم کل عالم) و دلالت و استیعاب و عموم اضافه به جمع نمی شود و نمی خواهد بگوید هر جمعی را اکرام کن بلکه می گوید هر فردی از عالم را اکرام کن .

این هم گفته می شود: اولاً این که (اکرم العلماء) مثل (اکرم کل عالم) باشد خلاف وجدان است زیرا که جمع و کثرت هم از آن استفاده می شود که در (اکرم کل عالم) اصلا جمعیت لحاظ نمی شود و فقط استیعاب طبیعت لحاظ شده است.

ثانیاً: لازمه ای دارد که لام و هیئت جمع یا لام به تنهائی که برای استیعاب آمده باشد بر مفرد که داخل می شود استیعاب افرادی را نداشته باشد و چرا وقتی لام بر مفرد وارد می شود دلالت بر استیعاب افراد نکند؟ لازمه این حرف این است که لام و جمع هر یک وضع دیگر داشته باشند و مشترک لفظی باشند و یا مجموع آنها یک وضع دیگر داشته باشد و این هم خلاف قواعد عربی است زیرا که مرکبات یک وضع دیگری ندارند و اشتراک لفظی هم محتمل نیست .

ص: ۱۲۵

۳ ـ نحوه سوم این است که استیعابی که از جمع محلی فهمیده می شود استیعاب اجزائی باشد یعنی هیئت دال بر همان جمع و تکثر باشد و لام هم دال بر استیعاب اجزاء جمع باشد چون که هر فردی جزئی از این جمع می شود و عام مجموعی خواهد بود .

این تصویر نیز دارای اشکالاتی است که اولاً: اشتراک در مدلول لام لازم می آید و در جاهای دیگر ما استیعاب را از آن استفاده نمی کنیم مثلاً در جمله (اکلت السمکه) بر عموم و استیعاب اجزائی دلالت نمی کند و اشتراک لفظی محتمل نیست .

ثانیاً: استیعاب اجزائی هم عموم درست نمی کند چون جمع که مدخول لام است بر سه تا هم صادق است و متعین بودن در همه افراد از کجا استفاده می شود و نیازمند دال است و لام که برای تعیین نباشد تعیین مرتبه اعلی محتاج اطلاق و مقدمات حکمت و یا دال دیگری است .

ثالثاً: لازمه اش افاده عموم مجموعی است با این که ما از (اکرام العلماء) عمومی استغراقی می فهمیم نه مجموعی و استیعاب افرادی است نه اجزائی .

وجه چهارم: کسی بگوید هیئت، دال بر جمع و تکثر است ولی استیعاب هم استیعاب افرادی است و این همان وجه قبلی است لکن با یک فرق چون بر وجه قبلی اشکال سومی وارد بود که در این صورت باید از (اکرم العلماء) عموم مجموعی و یک حکم بر مجموع علماء بفهمیم با این که ما وجدانا برای هر فرد یک حکم مستقل می فهمیم در این وجه چهارم می گوید خصوصیت جمعیت در حکم دخیل نیست و کثرت فردی ملحوظ است بدون این که خود کثرت در موضوع حکم دخیل باشد یعنی کثرت در آن لحاظ می شود ولی نه به اجزاء جمع بلکه به عنوان افراد متکثر ولهذا استیعابش افرادی و استغراقی است نه اجزائی و مجموعی ولیکن مفهوم جمع و کثرت هم در آن لحاظ می شود.

ص: ۱۲۶

براین وجه نیز اشکال لزوم اشتراک در معنای (لام) و یا (لام و هیئت جمع) وارد می شود همچنین اگر (لام) به جهت دخولش بر جمع افاده کند استیعاب افرادی آن جمع را لازم است که قبلاً مقدار آن جمع مشخص شود که کدام مرتبه است و دالی بر آن نیست که مرتبه اعلا و همه افراد است و اگر (لام) به جهت دخولش بر ماده جمع که اسم جنس است افاده استیعاب افرادی می کند چرا در مفرد محلی باللام مثل (العالم) چنین نیست؟

ادامه بحث قبل(۹۴/۱۰/۱۴)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در جمع محلی به «لام» بود و گفته شد دلالت این جمع بر عموم به دو نحو تقریر شده است یک مسلک این است که این جمع محلی به «لام» بالمطابقه برای استیعاب تمام افراد ماده جمع وضع شده باشد و یک مسلک هم این بود که می گفت ماده برای طبیعت وضع شده است و هیئت جمع هم برای جمع که اقلش سه است و «الف» و «لام» هم همان معنایی را دارد که در مفرد دارد مثل تعیین و عهد و ... و ما به دلالت التزامی عموم را می فهمیم چون وقتی «لام» را بر جمع وارد می کند مدخولش باید معین باشد زیرا که برای تعیین است حال یا تعیین جنس یا تعیین فرد خاصی از طبیعت یا فرد معهود ذهنی یا خارجی و بالاخره یک تعینی باید باشد و «لام» بر آن دلالت می کند و جائی که معهود ذهنی نباشد و عهد خارجی نیز نباشد و نخواهد به جنس هم اشاره کند در این صورت «لام» که بر جمع داخل می شود دلالت می کند بر این که تعین صدقی مقصود است که عبارت است از همه افراد و چون «لام» برای تعیین وضع شده است به ضم این دال به دوال دیگر عموم را می فهمیم یعنی جمعی که متعین است صدقاً که این در صورتی است که مراد همه افراد باشد که در این صورت متعین است.

ص: ۱۲۷

در این جا شهید صدر(رحمه الله) بحث های خوبی کرده است(۱) یکی این که آیا این دو مسلک فرق و اثر عملی هم دارد یا خیر هر چند از نظر تصویر ذهنی با هم فرق می کنند چون مدلول در یکی، عموم است اما طبق مسلک دیگر مدلول عموم در کار نیست و از باب دلالت التزامی نتیجه عموم فهمیده می شود یعنی تعین را فهمیدیم که لازمه تعین عموم است.

مرحوم شهید صدر(رحمه الله)در این جا سه فرق را ذکر می کند که ممکن است گفته شود میان دو مسلک است ولی دو تا از آنها را رد می کند و سومی را قبول می کند.

۱ ـ اولین اثر و فرق عملی این است که ممکن است کسی بگوید بنابر مسلک دوم اگر در جائی مرتبه یا بعضی از افراد جمع معهود بودند یعنی معهودیت خارجی یا ذهنی داشته باشند مثلاً صحبت در مورد فقهاء بوده و بعد امام(علیه السلام) فرموده است (اکرم العلماء) طبق مسلک اول معهودیت سبب نمی شود که ظهور العلماء در عموم از بین برود چون برای عموم وضع شده است و مثل «کل» است و کانّه گفته است (اکرم کل العلماء) ولی طبق مسلک دوم می خواستیم عموم را از باب تعین صدقی بفهمیم و در این جا چون معهود ذکری یا ذهنی موجود است معنای «لام» مردد می شود که آیا مقصود از آن همان تعین عهدی است و یا تعین صدقی و «لام» برای مطلق تعیین است و در نهایت مجمل می شود.

بعـد ایشان پاسـخ می دهـد که این ثمره در صورتی درست است که «الف و لام» که بر جمع داخل شده، طبق مسـلک اول تنها وضع شـده باشد برای خصوص استیعاب و عموم و لامی که بر جمع وارد شود و مراد از آن جمع معهود باشد را نداشـته باشـیم در حـالی که این گونه نیست و گاهی اوقات «لام» داخل شـده بر جمع هم برای جمع معهود به کار می رود و مجاز هم نیست، پس «لام» داخل شده بر جمع طبق مسـلک اول، هم برای عهد به کار می رود و هم برای عموم و هر دو استعمال حقیقی هستند و مجاز نیسـتند پس طبق مسلک اول هم اگر برخی از علماء معهود بودند این معهودیت سبب می شود که هیئت جمع محلی به «لام» مجمـل شود از این باب که این لفظ دو معنی دارد و هر دو معنی در این جا محتمل است و عین اجمالی که طبق مسـلک دوم شـکل می گیرد طبق مسلک اول هم شکل می گیرد بله، اگر هیچ گاه «لام» در جمع، به معنای تعیین به کار نرود این ثمره درست است ولی این حرف درست نیست و «لام» داخـل بر جمع در عهـد هم به کـار می رود و قیـاس «لام» با «کل» قیاس مع الفارق است چرا که «کل» فقط برای عموم است.

۱- بحوث فی علم الاصول، ج۳، ص ۲۴۰.

۲ ـ اثر دومی که ایشان ذکر می کند این است که اگر قائل به مسلک اول شدیم که وضع جمع محلی برای استیعاب و شمول است عمومی که استفاده می شود عموم استغراقی است چون مقصود از عموم، استیعاب افراد ماده است و این نکته ظهور دارد در استیعاب افرادی نه اجزائی و مجموعی اما اگر مسلک دوم را قائل شدیم عموم در کار نیست و دال بر عموم هم نداریم تا اینکه بگوئیم ظاهرش استیعاب افرادی است و نظر به جمع است و «لام» می گوید مرتبه متعینه از جمع مورد حکم است و این مرتبه متعین است لیکن به عنوان یک مجموعه و تنها مجموعه ای که یک مصداق دارد، تعین دارد پس مرتبه عالیه از جمع به ماهو مرتبه عالیه از جمع مراد است و عام در این صورت مجموعی می شود و جمع متعین بما هو جمع واحد موضوع واحد حکم قرار می گیرد که همان مجموعیت است پس طبق مسلک دوم عموم مجموعی می شود و در عموم مجموعی یک حکم بر مجموع است که اگریکی را انجام ندادی، آن حکم امتثال نشده است به خلاف عام استغراقی.

ایشان این ثمره دوم را هم جواب می دهد که بنابر مسلک دوم درست است که استفاده می کنیم از مفاد جمع که جمعیت لحاظ شده منتها واقع جمع و یا افراد جمع لحاظ شده است و از خلال عنوان جمع آن افراد دیده می شوند و تکثر افرادی ماده جمع در حکم لحاظ شده است نه تکثر اجزائی و خصوصیت مجموعیت یک وحدت لحاظی است و عرف این را الغاء می کند و هیئت جمع را مشیر به افراد ماده جمع قرار می دهد و جمع لحاظ شده طریقی برای تکثر افراد ماده است ولذا جا دارد که کسی بنابر مسلک دوم هم قائل شود خصوصیت مجموعیت یک خصوصیت در مقام لحاظ افراد متکثر است و در حکم دخیل نیست البته می شود جنس جمع مراد باشد ولی قرینه می خواهد و الا هیئت جمع تعدد افرادی ماده را لحاظ می کند و ملحوظ در این لحاظ واحد افراد متکثر است که باز هم در استغراقیت ظهور دارد پس بنابر مسلک دوم هم می شود گفت عمومی که استفاده می شود عموم افرادی و استغراقی است نه عموم مجموعی یعنی می خواهد یک حکم را بر هر فرد از علماء بار کند .

۳ ــ فرق سومی هم ایشان بیان می کنـد و آن را قبول می نمایـد; می فرماید جائی که در خارج تعین صدقی برای مجموعه ای غیر از همه باشـد و می دانیم که همه یک تعینی در صدق دارد، لیکن اگر مقادیر دیگری از جمع هم تعین صدقی ــ نه عهدی ــ داشته باشد طبق مسلک اول عموم استفاده می شود اما بنابرمسلک دوم اگر تعین صدقی متعدد بود یعنی هم کل متعین است و اگر کل الا واحـد هم باشـد آن هم باز تعین خارجی و صـدقی دارد و ما عـدادی کل هم هر مرتبه ای از مراتب تعین صـدقی داشت و دارای دو مصداق نبود بلکه یک مصداق داشـته باشد این جا طبق مسلک دوم مجمل می شود چون ما خواستیم از راه تعین صـدقی بگوئیم که مرتبه عالیه مراد است ولی مرتبه غیر عالیه هم طبق فرض تعین صدقی دارد و دو مثال هم می زند یکی مـوارد تعین ذاتی صـدقی مثـل طوابـق یـک ساختمـان چنـد طبقه که در یـک ساختمـان ده طبقه اگر بگویـد (اصـعد الطوابـق) همچنانکه همه ۱۰ طبقه متعین در صـدق است ۹ تـا هم متعین در صـدق است چون از اول است تـا ۹ چرا که از بالاـ که نمی تواند بالا برود و ۸ تا هم باشـد متعین در صدق است و اگر بگوید مقصود ۳ تا است بازهم متعین در ۳ تای اول است پس هر مرتبه ای کمتر از همه طبقات ماننـد همه طبقات متعین صدقی است و دو مصداق ندارد و «لام» هم که برای تعین صدقی اسـت حال کدام مرتبه مراد است معلوم نیست و قرینه ای در کار نیست پس مجمل می شود.

ص: ۱۳۰

مثال دیگر این که اگر مقدار کمتر از همه ذاتا تعین نداشته باشد ولی به جهت این که قدر متیقن در مقام تخاطب و یا مطلقا در کـار است تعین صـدقی دارد مثـل این که بحث از اکرام فقهـاء بـوده و فقهـاء هم معین در صـدق هسـتند و قـدرمتیقن بودنـد و احتمـال نیست که فقیه واجب الاـکرام نباشـد و غیر فقیه واجب الاـکرام باشـد که اگر در این صورت گفت (اکرم العلماء) اگر مقصود فقهـاء باشـد مصـداقشان متعین است و اگر مقصود همه علماء باشـد این هم متعین است و این که مراد برخی از فقهاء و برخی از علماء باشـد محتمل نیست و همچنین محتمل نیست که غیر فقیهی داخل باشـد و فقیهی داخل نباشد لهذا طبق مسـلک دوم در اینجا هم اجمال پیش می آیـد خلاصه در جائی که تعین صـدقی خارجی برای غیر کل و همه افراد باشد و آن مصداق قـدر متیقن خطاب باشـد چه در مقام تخاطب و چه اینکه از خارج بدانیم که نمی شود این ها خارج باشـند، در این صورت هم اجمال طبق مسـلک دوم لازم می آید و «لام» که برای تعین صدقی است با هر دو معنا سازگار است به خلاف مسـلک اول که می گوئیم از آنجـا که هیئت جمع برای عموم وضع شـده است اگر اقـل تعین صـدقی هم داشـته باشـد اراده اش خلاـف معنای موضوع له و اصاله الحقیقه است چون نه تعین عهـدی درکار است و نه تعین صـدقی زیرا که متعینهای صـدقی متعدد شده و از تعین خـارج می شونـد لهـذا «لامی» که در اینجا بر جمع داخل شـده برای تعین نخواهـد بود و در معنای دیگرش یعنی عموم و استیعاب بکار رفته است.

ایشان این فرق را قبول کرده است یعنی جائی که عهدی نیست ولی تعین صدقی برای غیر کل هم باشد که در نتیجه از نظر تعین صدقی نیز تردد و اجمال باشد در این جا طبق مسلک دوم اجمال پیش می آید ولی طبق مسلک اول اجمالی در کار نیست.

جمع محلی به لام(۹۴/۱۰/۱۵)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در جمع محلی به «لام» بود و عرض شد که دو بحث این جا وجود دارد یکی این که آیا فرقی بین دو مسلک در استفاده عموم از جمع محلی به «لام» هست یاخیر و بحث دیگر اینکه کدام یک از این دو مسلک صحیح است یا اصلا جمع محلی به «لام» بر عموم دلالت ندارد که در بحث اول عرض شد که شهید صدر(رحمه الله)(۱)سه فرق بین این دو مسلک ذکر کرده اند و فرق سوم را قبول کرده انـد که اگر مراتب دیگر جمع هم ــ غیر از عموم و همه افراد ــ تعین صـدقی در خـارج داشته باشد مثل (اصعد الطوابق) که چون صعود طبقات از پایین به بالا است اگر مقصود نه و یا هشت طبقه و یا هر عدد دیگری هم باشد یـک مصـداق دارد مثـل همه طبقـات و از این نظر طبق مبنـای دوم مجمل می شود به خلاف مسلک اول که اگر بگوئیم جمع محلی برای عموم وضع شـده باشـد دلالت می کند بر استیعاب عموم و مجرد تعین صدقی مراتب جمع موجب اجمال نمی شود زیرا طبق مسلک اول «لام» برای معنـای دوم که عموم و استیعـاب است وضع شـده است و مثـل جـائی است که «کل» بیایـد و بگویـد (اصعد کـل الطوابـق) که ظهور در عموم دارد و مجرد تعین صـدقی مراتب جمع موجب اجمـال آن نمی شود همچنین جـائی که قـدر متیقنی در مقام تخـاطب باشـد که احتمـال خروج برخی از افراد و دخول افراد دیگر نباشـد که این جـا هم مثل همین می شود.

۱- بحوث فی علم الاصول، ج۳، ص۲۴۱

این فرق سوم هم قابل رد است و می توان آن را جواب داد چون بنابرمسلک دوم هم که «لام» را برای تعین صدقی به کار برده انـد و گفته شد که در غالب موارد جمع یک تعین صدقی بیشتر ندارد و آن «کل» است این نقض وارد نیست یعنی بازهم جمع محلی در اراده مرتبه اعلی یعنی همه و عمـوم افراد ظهـور دارد و این مـوارد ــ که گفته شـد مرتبه یـا مراتب دیگر جمع هم در خارج تعین صـدقی دارد ــ موجب اجمال نمی شود زیرا که مراد از تعین صدقی اشاره به افراد معین و منجز بدون تردید اسـت و در حقیقت به این معنـا است که مـاده جمع که دال بر طبیعت است وقتی هیئت جمع بر آن عارض می شود و دلالت می کند بر لحـاظ افراد متکثر از این مـاده و معنـای آن زمـانی که «لام» بر آن داخل می شود این اینگونه می شود که اشاره به جمعی از افراد می کنـد که صدقش در خارج متعین است و مصداق هم عرض ندارد و اگر مصداق هم عرض بود می شود اجمال و تنها همه افراد است که مصـداق هم عرض نـدارد ; درست است که کمتر از آن یعنی همه منهای یک یا دو و یا ... هم جمع اسـت ولی این مصـادیق هم عرض همه افراد در اشاریت نمی باشـند زیرا که داخل در اشاره به همه آن مراتب هم مشارالیه هسـتند بر خلاف هر کمیتی غیر از همه افراد.

خلاصه ادعا این است که «لام» تعیین وقتی بر جمع از یک طبیعتی که افرادش به نحو متکثر و جمع لحاظ شده است وارد می شود یعنی اشاره می کنیم به مجرد افرادی که اشاره به آن از نظر صدق افراد آن طبیعت _ نه طبیعت و ماده دیگری _ متعین باشد و تردیدی در آن نباشد و این فقط همه افراد است زیرا که با اشاره به آن هیچ مجموعه و یا فرد دیگری خارج از اشاره نخواهد بود و تردد و یا بدلیت در اشاره نخواهد شد بر خلاف فرض هر مقداری غیر از همه افراد که به لحاظ مصداقیش برای افراد آن ماده جمع بدون اضافه کردن قید و عنوان دیگری بر آن، دارای مصداقهای هم عرض است. و لذا وقتی «لام» بر جمع وارد می شود یا باید اشاره به جنس جمع باشد که این خلاف ظاهر است چرا که اراده جنس از جمع خلاف ظاهر است و مثل مفردنیست و «لام» مفرد در تعیین جنس استفاده می شود ولی جمع ناظر است به افراد طبیعت و تکثر وجودی را نشان می دهد و افراد را نگاه کرده نه جنس و طبیعت کثرت و جمع را بله، اگر قرینه باشد می توان «لام» را در تعیین جنسی کثرت نیز به کار ببریم ولی این موونه می خواهد و جائی که قرینه نباشد ظهور در این دارد که واقع افراد ماده جمع را لحاظ می کند و یا باید اشاره به همه افراد آن طبیعت در ماده جمع باشد تا مصداق هم عرضی نداشته باشد و تردید و یا بدلیتی در اشاره به افراد خارجی در کار نباشد و لام تعیین یک نوع اشاریت دارد و اشاره به خارج و افراد طبیعت تعین در مشار الیه و اشاره می خواهد و غیر از همه از افراد آن طبیعت و بدون اخذ مفهوم دیگری با آن موجب تعین اشاره نمی شود ولذا ذهن از آن این تعین را می فهمد البته مفهوم اسمی عموم از آن طبق این مسلک فهمیده نمی شود پس تعین صدقی یعنی نبودن مصداق هم عرض که در این موارد هم متعین در همه افراد است و شاهد بر این مطلب این است که وقتی می گوییم (اصعد الطوابق) بدون شک امر به بالا رفتن همه طبقات از آن استفاده می شود پس بنابرمسلک دوم هم در این موارد اجمالی در کار نیست.

ص: ۱۳۳

در مورد وجود قـدر متیقن هم اگر به معهودیت و احتمال اراده جمع معهود برگردد، بازگشت به فرق اول می کنـد که طبق هر دو مسـلک موجب اجمال است و اگر نه فقط تعین صـدقی درست کند نه معهودیت همین جواب می آید پس فرق عملی سوم بین این دو مبنی نیز خیلی روشن نیست.

اما بحث دوم که بحث اصلی این است که آیا لااقل یکی از این دو مسلک، صحیح است تا این که جمع محلی به «لام» از صیغ عموم باشد یا این که هیچ کدام صحیح نیست بر هر دو مسلک در کلمات علماء ایرادی وارد شده است .

یک اشـکال را مرحوم صاحب کفایه(رحمه الله)(۱) بر مسـلک دوم وارد کرده است که فرمـوده این که گفته شـده است مرتبه عمـوم و حـد اعلای افراد متعین است درست نیست زیرا که اقـل جمـع هم _ که سه فرد است _ متعین است پس لازمه تعیین خصوص مرتبه اعلی نیست.

از این اشـکال پاسخ داده اند که درست هم فرموده اند که هر چند سه فرد هم متعین است و اقل الجمع و کمیتی از جمع اسـت ولی این تعین تعین در مرتبه جمع و مقـدار کمیـتی است نه تعین در افراد خـارجی جمع که تعین صـدقی است و این که گفتیم تعین در همه افراد دارد از این باب که اکثر الجمع و کمیتی از جمع است، نمی باشـد بلکه از این باب است که صـدقش متعین است و هم عرض نـدارد به خلاف سه فرد از جمع که مصادیق متعـدد هم عرض دارد و بر هر سه تائی جمع صـدق می کنـد و این تنها کمیتش معین بوده اما مصادیقش مردد است به خلاف همه افراد ماده جمع مثل علماء که در خارج یک مصداق بیشتر نـدارد که موجب تعین اشـاره به افراد می شود بله اگر تعین جنسـی یـا عهـدی محتمل باشـد موجب اجمال است ولی گفته می شـود در جمـع اراده تعین جنسـی مؤونه دارد و تعین عهـدی هم قرینه خـاصه بر معهودیت می خواهـد بنـابراین در فرض نبودن معهودیتی در بین، ظهور جمع محلی در تعین صدقی است که ملازم است با همه افراد.

۱- کفایه الاصول، (ط آل البیت)، ص۲۱۷.

بر مسلک اول هم اشکال شده است به این نحو که لازمه این کلام ـ که می گوییم (لام جمع) وضع شده است برای عموم ـ این است که نمی شود جمع محلی را در معنای عهد در موارد وجود معهودیت جمع خاصی به کار برد و حال این که بدون شک این استعمال صحیح است و کثیراً واقع هم می شود .

به این اشکال هم جواب داده شده است که قائلین به این مسلک نمی گویند که «لام جمع» مختص عموم است بلکه می گویند «لام جمع» به صورت مشترک لفظی است یا «لام» و هیئت جمع، مجموعاً برای عموم وضع شده است و در عین حال می شود «لام» و جمع در عهد به کار برده شود و استعمال مجازی نیست و این نقض بر آن ها وارد نیست چون قائل به اشتراک شده اند .

البته اصل این مساله قابل قبول است که مستبعد است «الف و لام» برای دو معنای متباین با هم و به نحو اشتراک لفظی وضع شده باشد آن هم دو معنایی که هیچ تناسبی با هم ندارد یکی تعیین و دیگری عموم و استیعاب و لازمه مسلک اول این است که «لام» دو وضع داشته باشد یکی تعیین که در همه «لام» ها است و یکی هم استیعاب که مخصوص لامی است که بر جمع داخل می شود یعنی خصوص حصه ای از «الف و لام» که داخل بر جمع می شود مشترک لفظی باشد و شاید کسی بگوید این بسیار مستبعد است و این جا هم مثل باقی موارد «الف و لام» است و به عبارت دیگر اگر بشود استیعاب را بنابر معنای اول «الف و لام» توجیه کرد این متعین است تا آن را مشترک لفظی ـ آن هم به گونه ای که گفته شد ـ بگیریم و یا مجموع «لام» و هیئت جمع را دال بر استیعاب بدانیم زیرا که معمولاـ مرکبات وضع دیگری ندارند و از باب تعدد دال و مدلول است و به همین جهت هم شاید برخی از بزرگان مسلک اول را رد کرده اند و مسلک دوم را اختیار نموده اند.

ص: ۱۳۵

البته بدون شک ما از جمع محلی به «لام» شمولیت را می فهمیم یعنی اگر قرینه ای بر قید نباشد ما می فهمیم که (اکرم العلماء) یعنی همه افراد علماء را اکرام کن در صورتی که عهد و معهودیتی نباشد و قرینه ای بر اراده جنس نباشد، منتها بحث در این است که این شمولیت را از باب اطلاق می فهمیم ــ همانند مفرد محلی بلام ــ یا از باب دلالت وضعی اثباتی چون ممکن است شمولیت را از مفرد محلی به «لام» هم بفهمیم مثل (احل الله البیع) و آیا (احل الله البیوع) شمولش مثل (احل الله البیع) است و اطلاقی و دلالت سکوتی است و از این باب است که قید را نیاورده و عقلاً بر هر بیعی صادق است یا خیر؟ (اکرم العلماء) یک دلالت اثباتی هم بر همه افراد دارد و این روح بحث است که باید دقت شود زیرا این که برخی اصرار دارند که جمع محلی بلام دال بر عموم است و این شمولیت به خاطر دلالت وضعی است و برخی نیز گفته اند به خاطر اطلاق است .

ادامه بحث قبل(۹۴/۱۰/۱۹)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در دلالت جمع محلی به «لام» بر عموم ــ مثل اکرم العلماء ــ بود و عرض شد در این صیغه جمع محلی به «لام» بحث و اختلاف شده است که آیا دلالت بر عموم دارد یا خیر؟ برخی مثل مرحوم صاحب کفایه(رحمه الله)(۱) و من تبع ایشان قائل شده اند که جمع محلی به «لام» دال بر عموم نیست و شمولش از باب اطلاق است مثل مفرد محلی به «لام» و در مقابل این ها کسانی هم قائل شده اند که جمع محلی به «لام» با مفرد محلی به «لام» متفاوت است و جمع محلی به «لام» دال بر عموم است و شاید مشهور متاخرین قائل به همین نظر دوم شده اند و هر کدام از دو طرف هم به نکاتی تمسک کرده اند در این جا می توان وجوهی را برای قول دوم ــ که قائل شده اند که جمع محلی به «لام» دال بر عموم است ــ ذکر کرد البته قبلا هم ذکر کردیم این عموم به دو شکل تصور دارد.

۱- کفایه الاصول، (ط آل البیت)، ص۲۱۷.

الف) یکی این که جمع محلی وضع شده باشد برای عموم و استیعاب همه افراد که این استبعاد شد زیرا که مستلزم اشتراک لفظی است چون که بدون شک جمع محلی در جماعت معهودی از علماء نیز به کار می رود که اگر بگوئیم مجاز است این خلاف وجدان می باشد و عرض شد که مستبعد است و اگر بگوییم هر دو حقیقت است اشتراک لفظی در «لام» الجمع لازم می آید که آن هم مستبعد است مضافا به این که از جمع محلی به «لام» مفهوم عموم و استیعاب را استفاده نمی کنیم و اگر عموم را استفاده کنیم از باب مسلک دوم است و یکی از ادله ای هم که به آن، برای عدم استفاده مفهوم عموم و استیعاب استناد کرده اند، ورود «کل» بر جمع محلی باللام است که مفهومش عموم و استیعاب است و مفهوم استیعاب بر مفهوم استیعاب وارد نمی شود البته بعداً بررسی و نقد این بیان خواهد آمد.

ب) یک مبنا هم این است که جمع محلی باللام دال بر عموم است نه از این باب که برای مفهوم عموم و استیعاب وضع شده است بلکه وضع شده برای معنائی که لازمه اش شمول همه افراد است و تعیین است و جائی که تعیین عهدی نباشد و تعیین

جنسـی هم نباشد ــ چون هیئت جمع وضع شده است برای واقع افراد نه جنس و مفهوم اسـمی جمع و کثرت ــ پس وقتی «لام» تعیین آمـد و عهـد و جنس هم نبود منظور تعیین صـدقی است که بایـد یک جمع معینی اراده شـده باشـد که همه افراد است و دیگر جمع ها معین نمی باشـند و در نتیجه عموم لازمه جمع بین این سه دال است یعنی ماده جمع و هیئت جمع و «لام» تعیین و متاخرین که قائل به عمومند بیشتر به این مبنا متمایل هسـتند و ما هم وجدانمان با این مبنا مطابق است گرچه شهید صدر(رحمه الله)(۱)در این جا اصـرار دارند که آن را نفی کند و اسـتفاده عموم را از جمع محلی بر اساس اطلاق و مقدمات حکمت توجیه کند .

۱- بحوث فی علم الاصول، ج۳، ص۲۵۰.

ما در ابتدا یک یک بیاناتی را که برای استفاده عموم ولو به دلالت التزامی گفته شده است و یا می توان گفت، ذکر می کنیم و بعدهم اشکالاتی را که وارد شده ــ به خصوص اشکالاتی را که شهید صدر(رحمه الله)وارد کرده ــ بررسی می کنیم که اگر جواب داشت این قول پذیرفته می شود.

۱ــ اولین وجه وجدان و تبادر است که می بینیم وجداناً فرق است بین (اکرم العالم) و (اکرم العلماء) چرا که (اکرم العالم) ظهور دارد در این که طبیعت عالم را موضوع حکم قرار داده است و این نکته که آیا قید دیگری دارد یا خیر، از این نمی فهمیم بلکه از اطلاق و مقدمات حکمت می فهمیم و اگر انحلالیت هم فهمیده می شود بعد از این است که اطلاق را جاری می کنیم و موضوع حکم را در طبیعت مطلقه ثابت می کنیم اما انسان در (اکرم العلماء) وجدانا حس می کند که افراد علماء مد نظر و مشارالیه هستند پس نظر به افراد دارد ولی نه طبیعت و جنس افراد، بلکه واقع افراد عالم ، حال اینکه در صدد است که چه اندازه از این افراد را به ذهن بیاورد «لام» تعیین اقتضا می کند که آنها معین بوده و اشاره به افراد معین است و نباید مردد باشد البته اگر تنوین آورده بود تنوین نشانه اشاره تردیدی است مثل (رجال لا تلهیهم...)(۱)اما جایی که «لام» آورده باشد باید افراد مشارالیه مشخص باشد و اشاره تردیدی نباشد بلکه تعیینی باشد البته یکی از معانی «لام» هم تعیین جنس است و در جمع هم معقول است یعنی جنس جمع مردها مثلاًـ مراد باشد ولی این در جمع خلاف ظاهر است زیرا که جنس جمع و کثرت، معنای اسمی است مثل (الجمع) که اگر گفت (اکرم الجمع) و (اکرم الکثیر) جنس مراد است ولی هیئت جمع دال بر تکثر فردی است که معنای حرفی است و نمی خواهد جنس را نشان بدهد که معنای اسمی است بلکه هیئت جمع واقع تکثر ماده جمع را نشان می دهد بله، امکان دارد جمع محلی در این هم استعمال شود مثلا بگوید (الرجال خیر من رجل واحد) ولی این عنایت دارد و استعمال هیئت جمع در آن نوعی مجازیت است .

۱- نور/سوره۲۴، آیه۳۷.

وجـدان ما می گوید وقتی گفته شود (اکرم العلماء) و تعیین عهدی و ذکری در بین نباشد منظور همه علماء است نه از باب این که بر مفهوم استیعـاب و همه دلالت دارد بلکه از این باب که آن افرادی که مشارالیه معین هسـتند و تعین دارد و با «لام» تعیین به آن اشـاره می شود همه علمـاء هسـتند و این در مثالها روشن است مثلاً (اصـعد الطوابق) یعنی همه آنها و (ادّ الفرائض) یعنی همه آنها و (جائنی العلماء) یعنی همه آنها و این یک تبادر و وجدان ادبی و لغوی است که انسان نمی تواند آن را انکار کند .

ممکن است قـائلین به اطلاـق این گونه بگوینـد که ما اسـتفاده شـمول را قبول می کنیم ولی از این باب است که جمع محلی و (العلماء) بر همه دسته ها و جمع ها صادق است؛ بر سه تا صادق است بر چهار تا نیز صادق است و ... و بر کل هم صادق است و این از باب انطباق است نه این که در لفظ دالی بر آن باشـد بلکه «لام» اشاره می کند به جمع علماء و علمائی که جمع اسـت و آن را مقـدر الوجود فرض کرده مانند مفرد محلی باللام ولیکن به جهت هیئت جمع دال بر افراد متعدد و بیش از دو تا از آن است و از آنجـا که این بر مازاد هر جمعی و همه صـدق می کنـد انطباق بر آنها قهری و در طول نفی قیـد یا مقـدمات حکمت است پس دلالت اطلاقی است و نیازمند اجرای اطلاق و مقدمات حکمت هستیم و از باب سکوت از قید می گوییم بر همه این ها صادق است مانند (اکرم العالم) .

جواب این بیـان هم روشن است زیرا که اولاً: منظور از هیئت جمع محلی به «لام» جامع افراد علماء نیست بلکه «لام» می خواهد اشـاره کنـد و اگر جـامع افراد مراد بود و چیز دیگری لفظاً در بین نبود می توانست به معنـای جامع افراد العلماء باشـد ولی این گونه نیست و از العلمـاء تعیینیت اشـاریت می فهمیم نه این که یک افراد مبهم و جامع چنـد فرد عالم را می فهمیم و بعـد بر هر جا که منطبق است انطباقش می دهیم این گونه نیست و الا نبایـد در جائی که مقـدمات حکمت نیست عموم فهمیـده شود مثلاً اگر از دیوار (اکرم العلماء) را شـنیدیم نباید عموم فهمیده شود ولی باز هم وجداناً تصوراً عموم را می فهمیم حتی اگر از دیوار هم بشـنویم که قصـد اسـتعمالی یا جدی را ندارد و این نشان می دهد که عموم در مدلول تصوری ثابت است و اسـتفاده عموم متوقف بر داشتن مدلول تصدیقی نیست .

ثانیاً: نقض می شود به این که اگر مجرد اخـذ کثرت برای اطلاق کافی باشـد چرا در مفهوم اسـمی کثرت این گونه نیست مثلاً اگر گفت (اکرم الکثیر یـا العدیـد من العلماء) از آن اسـتفاده عموم نمی شود؟ و اگر جمع محلی به معنای جامع مجموعه ای از علماء باشد نه همه، پس چرا مثل الکثیر نیست و اطلاق اکرم الکثیر من العلماء اقتضا نمی کند که همه را بگیرد.

پس وجه اول وجدان ما است که می گوید از (اکرم العلماء) عموم را ما می فهمیم یعنی اشاره به جمع متعین از علماء است که همه افراد آن است و حاصـل این وجه این است که مـا عموم را به معنـایی که ذکر شـد و موافق با مسـلک دوم است در مرحله مدلول تصوری حس می کنیم و این در مفرد یا در جائی که مفهوم جمع و کثرت و امثالش بیاید، نیست .

۲ ــ وجه دوم که می توان گفت این نکته است که اگر جمع محلی به «لام» دال بر جامع افرادی از عالم و جمعی از علماء باشد چرا در این مفهومی که در آن فقط کثرت و طبیعت جمع اخذ شده به نحو صرف وجودی به کار نمی رود و چرا جمع محلی به «لام» همیشه به معنای مطلق الوجود و همه علماء به کار می رود مثلاً ـ (جیء بالفرائض) یعنی همه فرائض اما (جیء بالفریضه) می تواند صرف وجودی باشد همچنین (جیء بالکثیر من الفرائض) یا (جیء بفرائض)، زیرا که اطلاق، اقتضای انحلالیت بالخصوص را ندارد و اطلاق می تواند صرف الوجود باشد و قبلًا عرض کردیم که صرف الوجود و مطلق الوجود خارج از دلالت اطلاقی است و مفرد محلی باللام می تواند بنحو صرف الوجود باشد ولیکن جمع محلی همیشه مطلق الوجود و مثل (کل عالم) است و این هم یک منبّه بر دلالت بر عموم است.

۳ ــ وجه سوم صحت استثناء است مثلاً(رأیت العالم الا زیدا) درست نیست ولی (رایت العلماء الا زیدا) درست است و استثناء اخراجی در العلماء خیلی روشن و واضح و صحیح است اما اخراج از مفرد محلی و یا جمع منون غلط و یا مؤونه دار است مثلاً اگر بگوئی (جائنی علماء الا زیدا) درست نیست چون زید که در علماء نکره و مردد فرض نشده است .

البته نقض کرده اند به (ان الانسان لفی خسر الا الذین آمنوا)(۱) ولی این نقض وارد نیست و این استثناء از باب استدراک است نه اخراج از (الانسان لفی خسر) و یا کأنه در اینجا «کل» در تقدیر است و می خواهد بگوید همه انسانها در خسر هستند و قاعده ای کلیه را بیان کرده است و بعد می گوید که مومنین شان دیگری دارند و لذا در مفردات دیگر رکیک است مثل (رایت العالم الا زیداً) یا (اکرم العالم زیداً).

۱- عصر/سوره۱۰۳، آیه۲.

برخی هم قائلند که استثناء به لحاظ مدلول تصدیقی استعمالی یا جدی است که این هم خلاف ظاهر است و ما نیازی به داشتن مدلول تصدیقی نداریم بلکه از مفهوم تصوری (اکرم العلماء) هم در جایی که از دیوار می شنویم استثناء و اخراج را تصور می کنیم و این را می فهمیم .

۴ ـ وجه چهارم همان وجهی است که در اصل مساله هم گفته شد که «لام» اقتضای تعیین دارد و هیئت جمع اقتضای تکثر افرادی و وجودی، نه جنس جمع و مفهوم جمع بلکه واقع جمع و ماده جمع هم دال بر طبیعت است پس اگر در جائی معهودیتی نباشد و تعیین عهدی یا جنسی هم نباشد، چونکه خلاف معنای هیئت جمع است «لام» متعین از افراد عالم را اقتضا می کند که منحصر است در تعیین صدقی و خارجی که ملازم یا عموم است و به عبارت دیگر در جمع محلی باللام یک معنای اشاریت خوابیده است و اشاره هم تعیینی است نه تردیدی و این همان اشاره به همه افراد است که معین است و در غیر آن مردد است و این مقتضای جمع دلالات است که اقتضای عموم را دارد و نیازی به مقدمات حکمت نمی باشد و اصلاً در مرحله مدلول تصوری است و مدلول تصدیقی نیست و دلالت اثباتی است و شبیه همان مطلبی است که در (کل) گفته شد بر این مطلب اشکالاتی شده است که در جلسه بعد می آید

دلالت صیغه جمع محلی باللام(۹۴/۱۰/۲۰)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در دلالت صیغه جمع محلی باللام ـ مثل اکرم العلماء بر عموم بود که آیا این جمع محلی باللام ظهور دارد در عموم و یا این انحلالیتی که از آن فهمیده می شود از باب اطلاق و مقدمات حکمت است و گفته شد که هر دو قول قائل دارد و بعضی اصرار دارند که این دلالت عمومی است و برخی هم می گویند این دلالت اطلاقی است در دلالت بر عموم هم گفتیم دو مسلک است یک مسلک این است که جمع محلی باللام مثل کل وضع شده است برای عموم و دیگری این که عموم از ظهور «لام» در جمع بر جمع معینی استفاده می شود و این یک نوع اشاریت تعیینی است که اقتضای تعیین افراد مشارالیه را دارد و جمعی که معین است در جایی که معهودیتی دیگر نباشد همان تعیین صدقی در همه افراد است و اشاره به مصداقی که معین ـ که همه است ـ می باشد و هر جمع دیگری غیر از همه مردد است و به این بیان گفته شده که جمع محلی بدلالت التزامی دال بر عموم است و چهار وجه نیز برای تبیین این قول ذکر شد و در مقابل آنها بیاناتی هست به عنوان اشکال بر آنها مطرح شده است و اینکه دلالت جمع محلی باللام بر انحلالیت و شمول همه افراد دلالت اطلاقی است و مثل (اکرم العالم) است که وقتی طبیعت عالم موضوع قرار گیرد و قید آن با اطلاق نفی شود بر هر چه که صادق بود منطبق می شود و ما ذیلاً به این اشکالات می پردازیم .

ص: ۱۴۲

۱ ـ اشکال نقضی: اگر شما از انحلالیت جمع محلی عموم را می فهمید این انحلالیت در جمع مضاف هم هست مثل (اکرم علماء البلد) اگر معهودی در کار نباشد در این جا هم انحلالیت می فهمیم با این که «لام» تعیین که گفتید دال بر اشاره است در این جا نیست ولی همان انحلالیتی که در اکرم العلماء هست اگر معهودی نباشد در این جا هم از اکرم علماء القوم و یا

علماء البلد هم می فهمیم پس این دلالتی که به «لام» نسبت دادید که اقتضای تعیین دارد و تعیین ملازم با عموم و همه افراد است درست نیست بلکه این انحلالیت از باب اطلاق است.

۲ _ اشکال حلّی: دلالت هیئت جمع چه با «لام» باشد و چه بدون «لام» بر جامع افراد جمع است که معنای حرفی است نه جنس جمع که مفهوم اسمی است و این دلالت، دلالت قابل قبولی است و ما این را قبول می کنیم که از طریق هیئت جمع به افراد نگاه می شود و اینکه کمیتی غیر از کل در افراد متعین نیست و مردد است و از این جهت هیئت جمع، اقتضای اشاره به کل کمیت دارد ولی این کافی نیست چون ما دو نوع قید داریم یک نوع قید کمیتی ، که باید در اشاره متعین صدقی باشد و یک قید نوعی داریم مثل عالم عادل که این هم قید است و این ها قیود نوعی هستند و چون در هیئت جمع محلی به لحاظ قیود کمی نوعی اشاریت هست می توان گفت مقتضای آن این است که اگر به ماده اضافه شد کل افراد آن ماده را بگیرد اما از نظر قید نوعی تعینی که از «لام» یا هیئت جمع استفاده می شود اقتضای نفی قید نوعی را ندارد زیرا که اگر قید نوعی هم باشد افرادش تعین صدقی و کمیتی دارد چون عالم مقید به قید نوعی _ که مثلا عادل است _ افرادش نیز متعین صدقی است پس لام تعیین وجود قیدی اضافه بر اسم جنس و ماده جمع را نفی نمی کند چون تعیین صدقی در مقید هم هست و ماده جمع هم این را نفی نمی کند چون ماده جمع برای طبیعت مهمله است پس هم تعین صدقی در مقید هست و هم اصاله الحقیقه در اسم جنسی که در ماده جمع است احتمال آن را نفی نمی کند زیرا آن، علی کل حال در معنای حقیقی به کار رفته است و تعیین کمیتی در آن هم محفوظ است پس اگر قیدی باشد ثبوتاً به نحو تعدد دال و مدلول است و دال لفظی و اثباتی بر نفی آن نداریم و لذا نمی توانید احتمال وجود مقید نوعی را _ نه با «لام» و نه اصاله الحقیقه در ماده و نه هیئت جمع _ دفع کنید و این را باید تنها با اطلاق و مقدمات حکمت دفع کنید و این معنایش این است که شمول و انحلالیت را با اطلاق و مقدمات حکمت درست می کنید.

ص: ۱۴۳

بله، جمع محلی اقتضـای نفی مقیـد کمی را ــ که متعین نیست ــ دارد و در مواردی که تعیین عهـدی و یا جنسـی نیست غیر از تمام افراد تعین صـدقی نـدارد ولیکن این برای عموم کافی نیست و نفی محـدد و مقید نوعی هم لازم است که تنها با اطلاق و مقـدمات حکمت ثابت می شود و دلالت «لام» بر تعین صـدقی این را نفی نمی کنـد چون افراد علماء عـدول هم متعین صدقی هستند و لذا جمع محلی به «لام» برای نفی وجود قید نوعی همواره نیازمند اطلاق و دلالت سکوتی است .

جواب اشـکال نقضـی عرض می کنیم که مـا واقعـا ملتزم می شویم و احسـاس می کنیم که در جمع مضاف هم حالت اشاریت تعیینی در کـار است و علماء البلـد یعنی همه علماء بلـد و ذوق عرفی می بینـد که جمع مضاف هم همین گونه است و «لام» در مضاف الیه و یا نفس اضافه کردن هیئت جمع اشاریت تعیینی دارد.

جواب اشـکال حلی: اما اشـکال حلی را ــ که می گفت «لام» تعیین قیـد کمی را نفی می کند نه قید نوعی را ــ می توان به دو صورت پاسـخ داد یکی همـان که در وجه اول گفـتیم که اگر این گونه بود که مـا نیـاز به اطلاـق و مقـدمات حکمت داشـتیم مقـدمات حکمت مربوط به مـدالیل تصـدیقی کلام متکلم است و ما نباید در مدلول تصوری جمع محلی عموم می فهمیدیم و حـال این که وقـتی از دیوار هم جمع محلی را بشـنویم عموم را می فهمیم و حـل این است که دال بر اشـاریت از هیئت جمع و «لـام» یا اضافه و یا هر چه که این اشاریت را دارد وقتی با طبیعت اسم جنس جمع شـد و طبیعت اسم جنس مطلق به حمل شائع باشـد یعنی طبیعت بـدون قیـد از آن در ذهن لحاظ شود و قیدی هم نیاوردیم باید قهرا این اشاره فعلیت پیدا کند و چون قیدی هم در ذهن نیست اشـاریت تعینی صـدقی به همه افراد آن تصور می شود بله، اگر قیـد بود اشاره تعینی به افراد مقیـد بود و این عین همان چیزی است که در کل گفته شـد منتها آن جا از اضافه شدن مفهوم عموم و استیعاب به طبیعت مطلقه بالحمل الشایع تصور می شـد و این جا به خاطر اشاریت تعیینی تصور می شود که دلالت اثباتی خواهد بود بله اگر قید بود اشاره به افراد مقید بود و مجاز هم نبود و استعمال مطلق در مقید نبود بلکه استعمال در ذات طبیعت حقیقی است ولی وقتی قید نباشد افراد متعین و شـمول تمامی افراد از اشاریت فهمیـده می شود و فرقی نمی کند که نفی قید نتیجتاً از اضافه کردن مفهوم کل فهمیده شود یا از اضافه کردن چیزی که دلالت التزامیش شمول و عموم است و همانگونه که در آن جا دلالت بر عموم لفظی و اثباتی بود در این جا هم دلالت بر تعیین همه افراد اثباتی است و کم متعین از طبیعت در ماده جمع در جائی که قیـد نباشـد همه افراد آن می شود و چون دلاـلت بر این تعین لفظی است قهرا دلاـلت لفظی و اثباتی می شود بر شـمول عالم غیر فاسق و دال اثباتی پیـدا می شود و احتمال مقید نوعی در این جا مثل احتمال مقید نوعی در آن جا با دلالت تصوری اثباتی نفی می شود .

۳ ـ اشکال سوم: اشکال سومی را نیز در این جا وارد کرده انـد که اگر جمع محلی دال بر عموم باشد لازمه اش این است که در جائی که متکلم بگویـد (اکرم العلماء العـدول) بایـد به نحوی تناقض باشـد زیرا اکرم العلماء یعنی همه علماء و بعـد که می گویـد عـدول بر خلاف آن عموم است ولذا باید فساق را از آن بیرون کند نه این که عدول را قید کند زیرا که العدول در این جا مـدخول هیئت جمع نیست و هیئت جمع بـا کـل فرق می کنـد ; در کـل می شود گفت که مـدخولش مجموع مضـاف و مضاف الیه یا وصف و موصوف است و عالم عادل مـدخول است و لذا کل اقتضا می کند استیعاب تمام مقید را و تناقضـی در تصور پیش نمی آیـد و از باب تقید است ولی مدخول هیئت جمع، ماده خودش است و العدول داخل در مدخول ماده نیست و مفروض هم این است که هیئت بر کثرت آن چه که بر آن عـارض شـده است دلالـت دارد پس بایـد عموم از العلمـاء اسـتفاده شود و فسـاق از آن اخراج شود والا تناقض در تصور است و یا گفته شود که دلالت هئیت بر عموم افراد ماده اش مراعی بماند تا اوصاف جمع و توابع کلام تمام شود و هر دو نکته قابل قبول نمی باشند .

پس اگر بگوئید از اول عموم مقید را می فهمیم این خلاف دلالت جمع است و اگر می گوئید مراعی است و باید ببینیم بعد از جمع چه قیدی می آید این هم خیلی خلاف قواعد وضعی است به خلاف این که بگوئید دلالت جمع محلی بر جامع افرادی از ماده است و بر عده ای از افراد دلالت اطلاقی دارد که قابل تقیید و توصیف به قیود دیگری می باشد.

جواب این بیان هم روشن است زیرا اگر کسی بخواهد ادعا کند که جمع محلی برای عموم وضع شده است _ مسلک اول _ شاید این اشکال وارد باشد ولی این اشکال بر مسلک دوم وارد نیست زیرا که قائل است به دلالت جمع محلی بر کمیت متعینی از افراد جمع که اگر وصف عادل و تقیید به آن نباشد متعین صدقی همه افراد عالم است و اگر وصف را بیاورد متعین صدقی با این وصف می شود همه افراد مقید و موصوف پس بر مسلک دوم این اشکال وارد نیست و ممکن است بر مسلک اول وارد باشد .

۴ _ اشکال چهارم: این اشکال به این نحو است که اگر جمع محلی به «لام» برای عموم وضع شده است چرا کل بر آن داخل می شود و ما می گوئیم (اکرم کل العلماء) و این باید یا تاکید باشد و یا دو مرتبه عموم فهمیده شود و یا به تعبیر مرحوم اصفهانی(رحمه الله)(۱)از باب المقابل لا یقبل المقابل و المماثل لا یقبل المماثل محال است .

پاسخ این وجه هم روشن است و قبلاـ هم اشاره شد اولاً: عرض شد در جمع محلی طبق مسلک دوم مفهوم عموم و استیعاب نیست زیرا که در مسلک دوم می گوییم مدلول جمع محلی یک نوع اشاریت تعین صدقی به افراد دارد که لازمه این اشاره تعیینی شمول همه افراد است و این، مفهوم دیگری غیر از مفهوم «کل» است ولذا تکرار یا تأکید یا قبول مماثل برای مماثل در بین نخواهد بود و این مانند (اکرم کل هولاء) است که (هؤلاء) اشاره به افراد معین و مشخص خارجی است که دلالت لفظی دارد بر شمول همه آنها ولیکن نه با مفهوم عموم و استیعاب و لذا منافاتی با دخول «کل» بر آن ندارد.

۱- نهایه الدرایه، ج۲، ص۴۴۷.

ثانیاً: قبلاً عرض کردیم که عموم هم انواعی دارد ; عموم افرادی و اجزائی و عموم به نحو معنای حرفی و معنای اسمی دارد وقتی کل بر معرفه داخل می شود بیشتر عموم اجزائی را می رساند ــ ولو تصوراً ــ و ممکن است کسی این جا هم بگوید اگر کل نباشد جمع محلی به «لام» دال بر عموم استغراقی است و کل که وارد می شود در تصور، عموم اجزائی و یا مجموعی را می رساند که هر فردی جزئی از آن می شود و اینها دو نوع مفهوم می باشند .

عمده بحث نکاتی است که گفته شد که اگر ما واقعا از (العلماء) در جائی که مدلول تصدیقی در کار نباشد عموم و انحلالیت افرادی را تصوراً می فهمیم ــ که وجداناً می فهمیم ــ این دیگر دلالت اطلاقی نیست و باید منشا این دلالت را کشف کنیم که همان مسلک دوم قابل قبول است و (اکرم العلماء) وجداناً با (اکرم العالم) و (اکرم رجالاً) فرق می کند که اگر جمع بدون «لام» و اضافه و با تنوین بود همه افراد مراد نیست بلکه تنها جمعی مراد است ولی اگر جمع با «لام» بود و یا حتی اضافه بود دلالت التزامی بر عموم درست می شود و این یک دلالت اثباتی بر عموم است و این غیر از نفی قید در مفرد محلی با اطلاق و مقدمات است و نکاتی که در آن چهار وجه ذکر شد اطمینان می آورد که این یک دلالت اثباتی است به همان معنایی که در کل هم گفتیم که وقتی قید هم بیاید و مجازیت هم لازم نمی آید.

ص: ۱۴۷

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹


مرکز تحقیقات رایانه ای
قائمیه
اصفهان
WWW
برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹